

---

# SERIAL RELIGIE

---

Leszek Kolakowski s-a născut la Radom, Polonia, la 23 octombrie 1927. În martie 1968, autoritățile comuniste l-au înlăturat, pentru motive politice, de la Universitatea din Varșovia, unde era profesor de istorie a filozofiei. A fost ulterior profesor la Yale University, S.U.A., și profesor invitat la McGill University, Montreal, Canada, și la University of California, Berkeley, S.U.A. Din 1970 a devenit cercetător principal și membru al Colegiului All Souls, Oxford, Marea Britanie.

Printre cărțile sale, care dezvoltă îndeosebi subiecte de istorie a ideilor filozofice și religioase și de filozofie a culturii, se numără un studiu despre Spinoza (1958, publicat doar în limba polonă); *Mensch ohne Alternative* (1960 în limba germană); *Chrétiens sans église* (1964 în limba polonă, 1969 în traducere franceză), studiu despre mișcările sectare, creziile și literatura mistică din secolul al XVII-lea; *Positivist Philosophy* (1965 în limba polonă, 1972 în traducere engleză); *Die Gegenwartigkeit des Mythos* (1973 în limba polonă, 1972 în traducere germană); *Husserl and the Search for Certitude* (1976, Yale University Press); *Leben trotz Geschichte* (1977 în limba germană) și *Main Currents in Marxism*, 3 vol. (1978, Oxford University Press). Este și autorul a trei volume de povestiri și al câtorva piese de teatru.

Leszek Kolakowski

# RELIGIA

---

Dacă nu există Dumnezeu...

Despre Dumnezeu, Diavol, Păcat și alte necazuri  
ale așa-numitei filozofii a religiei

---

TRADUCERE DE  
SORIN MĂRCULESCU



HUMANITAS

BUCUREȘTI, 1993

LESZEK KOLAKOWSKI  
*RELIGION*

If there is no God...

On God, the Devil, Sin and Other Worries  
of the so-called Philosophy of Religion

Fontana Paperbacks, 1982

© Leszek Kolakowski, 1982

© Humanitas, 1993, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0391-6

## Mulțumire

Această carte a fost scrisă într-o limbă care pretindea să fie oarecum asemănătoare cu engleza. Profesorul Frank Kermode și soția sa, Anita, au dovedit, vai, că asemănarea era cu mult mai îndepărtată decât și-o imaginase autorul. Amândoi au făcut un efort herculean ca să dea textului de față o formă la care cititorul englez să poată privi fără să-l treacă fiorii (din motive lingvistice adică). Gratițudinea autorului e la fel de imensă ca și truda lor.

## Despre ce este vorba

Cartea de față tratează despre ceea ce îndeobște se numește filozofia religiei. Nu sînt deloc sigur ce este religia, necum filozofia, dar orice ar fi ea, religia cuprinde istoria zeilor, a oamenilor și a universului. Prin urmare titlul, *Religia*, cu toate pretențiile lui exhaustive, nu ar putea concura decît cu lucrări precum cea a lui Quine, *Despre ceea ce este*, sau cu cea a lui Sartre, *Ființa și neantul* (probabil cel mai cuprinzător titlu imaginat vreodată).

Și totuși nu pot evita să folosesc cuvîntul „religie“. Mircea Eliade, căruia îi sînt foarte îndatorat pentru felul în care înțeleg problemele ridicate de studiul religiilor comparate, regretă că nu există un cuvînt mai bun care să înglobeze ceea ce el numește „experiența Sacrului“. Și totuși se pare că nici un alt neologism nu s-ar dovedi folositor. În cercetarea problemelor omenesti, nici unul dintre conceptele aflate la dispoziția noastră nu poate fi definit cu precizie absolută și, din acest punct de vedere, „religie“ nu e într-o situație mai rea decît „artă“, „societate“, „cultură“, „istorie“, „politică“, „știință“, „limbaj“ și nenumărate alte cuvinte. Orice definiție a religiei nu poate să nu fie oarecum arbitrară și, oricît am încerca să o apropiem de uzanța reală a cuvîntului din vorbirea curentă, mulți vor considera că definiția noastră cuprinde sau prea mult, sau prea puțin, sau și una și alta. Sîntem acum conștienți de existența, în



diverse civilizații, a unui număr incalculabil de mituri, ritualuri, credințe și acte magice și nu e deloc limpede care dintre ele merită apelativul „religios“. În fapt, antropologii, când studiază mitologiile, se descurcă adesea foarte bine fără a mai opera distincții între povestirile religioase și cele non-religioase. Absența unor limite conceptuale ferm trasate provine mai puțin din incapacitatea noastră logică decât din natura realității supuse investigației. Tocmai interesul nostru determină în mare măsură pe care anume dintre feluritele forme de comportament, credință și sensibilitate le considerăm esențiale pentru fenomenul religiei așa cum îl cunoaștem din experiență și din cărți. Important e să păstrăm o distincție între modul în care ne delimităm, mai mult sau mai puțin arbitrar, sfera cercetării, și afirmațiile noastre explicative, inevitabil controversate, despre funcția vieții religioase. Dacă, asemenea lui Rudolf Otto și Mircea Eliade, susținem că, în analizarea fenomenului religios, caracteristică și cu adevărat constitutivă este experiența sacrului, ne lovim de împrejurarea că termenul „sacru“ e adeseori folosit în mod serios și cu o puternică angajare de către persoane care altminteri se consideră nereligioase. Astfel, s-ar putea ca domeniul să pară mai vast decât ar îngădui-o vorbirea curentă; totuși, o atare definiție e destul de bună pentru a delimita o foarte importantă arie de reflecție. Dacă, pe de altă parte, încercăm să procedăm socratic și să căutăm un mănunchi de credințe specifice care să nu lipsească din nici o religie cunoscută, riscăm să fim dezamăgiți și să descoperim că mănunchiul cu pricina e inexistent. De îndată ce introducem un zeu personal în postura de candidat la o asemenea constantă, se obiectează invariabil că nesocotim un fenomen de o însemnătate atât de extraordinară precum budismul. E o stângăcie, firește, dar nici nu e deloc greșit din punct de

vedere empirică sau logică să ne concentrăm atenția asupra unor credințe care includ ideea unui zeu personal și să privim astfel budismul ca pe o înțelepciune metafizică și morală mai degrabă decât ca pe o religie în sensul deplin al cuvântului.

Sînt acceptabile, prin urmare, mai multe definiții; cele care presupun însă că religia nu este „nimic altceva decât“ un instrument al necesităților laice — sociale sau psihologice (de exemplu că semnificația ei se poate reduce la rolul jucat de ea în integrarea socială) — sînt nepermise; ele sînt aserțiuni empirice (false, cred eu) și nu pot fi admise anticipat ca elemente ale unei definiții.

Nu există consens nici asupra a ceea ce se înțelege prin „filozofia religiei“. În limbajul filozofic anglo-saxon, misiunea ei este de a examina pretențiile de adevăr ale credințelor religioase, aici intrînd și analiza conceptelor specifice terminologiei religioase așa cum este ea utilizată în tradiția teologică și filozofică; această misiune e comparată cu investigația antropologică și psihologică ce explorează diversele moduri în care miturile și riturile acționează în viața umană, care le sînt funcțiile sociale, intelectuale și emoționale și cum se transformă sau sucombă ele sub impactul transformării sociale. În tradiția germană, italiană și, în genere, „continentală“, temele desemnate prin termenul de „filozofie a religiei“ corespund doar marginal cu acelea situate sub aceeași titulatură în uzanța anglo-saxonă. Îndeosebi de la Hegel, Schelling, Schleiermacher și romantici încôace, reflecția filozofică despre religie s-a concentrat asupra semnificației sale în procesele istorice și asupra modului în care diferite civilizații sau omenirea ca totalitate și-au exprimat prin simboluri religioase percepția destinului lor. Filozofia religiei apărea ca o parte importantă și chiar constitutivă a filozofiei istoriei, aceasta din urmă fiind înțeleasă nu atât ca analiză epistemologică a

asertiunilor istorice, cât ca o speculație asupra sensului global, scopurilor și principiilor călăuzitoare ale proceselor istorice. Cea mai remarcabilă lucrare recentă în această zonă e pesemne *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (Credința filozofică în fața revelației, 1962) de Karl Jaspers.

Avantajul abordării analitice constă în faptul că specialistul își poate depăna povestea fără nici un interes pentru istoria religiei, fără nici o familiarizare cu ea și fără a cunoaște contextele culturale ale diverselor încercări de a face față unor întrebări ultime. Dezavantajul ei, pe de altă parte, constă în faptul că de cele mai multe ori filozoful discută probleme care, deși perfect legitime în sine, sînt foarte departe de grijile reale ale persoanelor religioase și nereligioase, deopotrivă. În cadrul analitic, religia e concepută ca o culegere de afirmații despre Dumnezeu, Providență, nemurire, îngeri și alte subiecte înrudite, în timp ce conceptul de adevăr e de obicei preluat din alte capitole ale filozofiei, fără a fi supus întrebării dacă și cum e modificat prin utilizarea sa în domeniul simbolurilor religioase. Pe de altă parte, cei care se complac în meditația istoriozofică sînt de obicei mai versați în subiecte istorice și mai sensibili la relativitatea culturală a conceptelor religioase, dar mai puțin riguroși în munca lor analitică și în clarificarea categoriilor abstracte pe care le folosesc. Să combini virtuțile ambelor tipuri de analiză ar fi un îndemn către perfecțiune; mai ușor e să combini defectele amîndurora.

Deși în paginile ce urmează sînt mai interesat de credințe decît de ritualuri — și trec peste polemica îndătinată despre prioritatea lor respectivă —, eu consider actul cultic ca inseparabil și intrinsec oricărei descrieri a fenomenului religiei. Cultul socialmente instituit al realității eterne: această formulare se apropie poate cel

mai mult de ceea ce am în minte cînd vorbesc despre religie. Ea nu pretinde să fie o „definiție“ și nu sînt sigur că se inserează în ceea ce antropologii descriu și cercetează sub titulatura de „religie“. Bănuiesc că nu. Nu e însă un obstacol alarmant. Din rațiuni istorice evidente, problema pretențiilor de adevăr sau cea a valorii cognitive atribuite credințelor numite în mod normal religioase a fost discutată mai ales în cadrul tradiției marilor religii universale care au produs nu numai mituri și rituri, ci și instrumente de autoapărare intelectuală. Creștinismul, fiind de departe cel mai bogat repertoriu al eforturilor de a traduce credința în construcții metafizice de care ne-am putea apropia cu ajutorul „luminii naturale“, furnizează filozofilor cea mai mare parte a materialului necesar speculațiilor lor. Astfel, ceea ce tradiția anglo-saxonă numește filozofie a religiei acoperă în mare aceeași zonă cunoscută încă din Evul Mediu sub denumirea de teologie naturală, adică examinarea rațională a problemelor teologice fără referire la autoritatea revelației. Dacă o atare investigație este posibilă și, dacă da, în ce măsură, constituie în sine un subiect de nesfîrșită dezbateră în rîndul gînditorilor deopotrivă creștini și necreștini, gama punctelor de vedere extinzîndu-se de la cei ce respingeau categoric orice utilizare a rațiunii naturale *in divinis*, pînă la aceia care susțineau că majoritatea credințelor creștine esențiale pot fi justificate pe baze raționale; se va cădea să menționăm unele aspecte ale acestor gîlcevi nesfîrșite. Ar trebui să notăm însă de la bun început că în descrierea sugerată mai sus — cultul socialmente instituit al realității eterne — conceptul unei „religii raționale“ (nu altfel decît acela de „religie privată“) poate fi folosit doar într-un sens derivat și, strict vorbind, impropriu; nu există ceea ce se numește cult rațional, *cultus rationalis*, deși conceptul e de obîrșie creștină.

Cercetarea pretențiilor de adevăr ale credințelor religioase alcătuiește doar o mică parte din examinarea generală a funcției lor cognitive. Din punct de vedere logic, e perfect consecvent să afirmăm că aceste credințe nu conțin nici un grăunte de adevăr și că un rol social important sau chiar rolul social suprem al religiei e de a satisface nevoi cognitive. Cercetările antropologice timpurii au fost întreprinse în mare măsură pornind de la asemenea ipoteze. Miturile religioase erau concepute în primul rând ca vehicule ale unui tip de cunoaștere, fie explicînd fenomene naturale de neînțeles și suplimentînd astfel sărăcăciosul stoc de învățături raționale ale omului sălbatic cu fantazări arbitrare, fie înzestrîndu-l cu informație distorsionată asupra istoriei tribale. Această interpretare a miturilor ca pseudoștiința oamenilor primitivi, ca falsă explicație a naturii, era de obicei asociată cu interpretarea analoagă a magiei ca o pseudotehnică, ca un efort de a compensa abilitățile practice sărăcăcioase printr-o tehnologie imaginară. Această abordare, ce urcă pînă în Antichitate, a fost răspîdită printre filozofii antireligioși ai Luminismului și a supraviețuit în bună măsură ca fundal al cercetării antropologice, inclusiv în opera lui Frazer, de-a lungul întregului secol al XIX-lea. O interpretare opusă, mergînd în trecut pînă la epicurieni, accentua mai mult funcția emoțională decît cea cognitivă a miturilor: se considera că frica de moarte și de suferință, dorința de a conserva o ordine benefică în haosul lumii ne oferă un cadru explicativ pentru istoria religiilor. Abordarea intelectualistă a fost în cea mai mare parte abandonată în secolul al XX-lea în favoarea altor teorii (Durkheim, Malinowski) care insistau mai degrabă asupra valorii sociale decît asupra celei cognitive a miturilor, asupra rolului lor în integrarea în societate, în organizarea și controlul emoțiilor colective, în fundamentarea struc-

turii familiale și-a altor articulații ale vieții sociale. Ultimele decenii au fost însă martorele unei reveniri la abordarea intelectualistă într-o versiune total nouă, mai cu seamă sub influența operei lui Lévi-Strauss și a adepților săi. Interpretarea miturilor în raport de funcția lor cognitivă se dovedește încă o dată cea mai rodnică, potrivit acestei teorii, deși nu în sensul ei luminist. Efortul noii școli a constatat în demontarea materialului mitologic și rearanjarea lui într-o nouă ordine semnificativă, pe baza căreia se revelează o structură ascunsă, nepercepută conștient de către credincioși, dar care în fapt le procură instrumente intelectuale folosite de ei pentru a clasifica și explica atît relațiile naturale cît și pe cele sociale.

Nu am de gînd să discut aceste chestiuni generale, cu excepția unei observații de factură mai degrabă epistemologică decît antropologică. Toate abordările funcționale în cercetarea miturilor — în termenii valorii lor sociale, cognitive sau emoționale — au evident o fundamentare epistemologică comună. Toate presupun, chiar dacă nu o afirmă în mod explicit, că limbajul mitului e traductibil într-un limbaj „normal“, adică într-unul care poate fi înțeles în cadrul regulilor semantice folosite de cercetătorul însuși. Diversele cadre conceptuale ale investigației antropologice se comportă, așa zicînd, ca niște coduri sau dicționare utilizate pentru a transpune materialul mitologic gata confectionat într-un limbaj accesibil și clar pentru mințile contemporane. Aceste coduri contribuie la dezvăluirea sensului ascuns, „profan“, al poveștilor mitice și, chiar dacă ele nu pretind că vreun component al unei construcții mitologice, oricît de elementar, își are echivalentul în vocabularul modern — de obicei numai unități mai mari sau chiar „sisteme“ complete sînt traduse astfel — ele cuprind două presupozii importante. În primul rând, se consideră că miturile, așa

cum sînt ele povestite și crezute în mod explicit, au o semnificație latentă în spatele celei manifeste și că această semnificație nu numai că nu e percepută în fapt de către cei ce împărtășesc un crez dat, dar că nici nu poate fi percepută, cu necesitate. În al doilea rînd, se presupune că această semnificație latentă, care e accesibilă numai antropologului exterior, e semnificația prin excelență, pe cînd cea manifestă, adică mitul așa cum e înțeles el de către credincioși, are funcția de-a o disimula pe cea dintîi; această semnificație manifestă apare, așadar, ca produs al unei autoamăgiri ineluctabile, al unei mistificări ideologice sau pur și simplu al ignoranței.

Aceste două premise sînt de factură mai degrabă filozofică decît antropologică. Oricît de ingenios dezvoltate și oricît de eficiente în organizarea din punct de vedere intelectual a materialului mitologic, ele nu pot fi nicidecum sugerate, necum exclusiv deduse, din materialul empiric al unui antropolog. Avem nevoie de ceva în plus față de acest material pentru a afirma că atunci cînd doi oameni vorbesc despre Zeul zeilor, despre forțe invizibile acționînd cu o finalitate îndărătul unor întîmplări empirice, despre calitățile sacre ale lucrurilor, ei vorbesc *de fapt*, și fără să știe, despre ceva cu totul diferit: și anume că prin asta exprimă conflicte sociale sau inhibiții sexuale sau că încearcă să producă un sistem de codificare a fenomenelor naturale etc. Nimeni nu ar tăgădui că, în fapt, oamenii care-și creează miturile spun despre ei înșiși mai mult decît intenționează. Afirmația e valabilă pentru toate produsele umane, fie ele materiale sau spirituale. Și totuși nu putem trage concluzia, pornind de la această generalitate de bun-simț, că ceea ce se poate descoperi îndărătul credințelor religioase — utilitatea lor indiscutabilă în diverse zone „laice“ ale vieții — le alcătuiește semnificația autentică. Această ultimă aserțiune e arbitrară, nu empirică.

Problemele pe care le voi examina vor fi discutate pe baza supoziției superficiale că ceea ce înțeleg oamenii din discursul religios e ceea ce înțeleg în chip manifest. Această supoziție e îmbrățișată în mod normal nu numai de către credincioși, dar și de către criticii raționaliști ai religiei.

Asta nu înseamnă că mă aștept la rezultate hotărîtoare, pozitive sau negative, de pe urma discuției filozofice pe teme religioase. Sînt înclinat mai degrabă să accept legea cornului infinit al abundenței, care se aplică nu numai filozofiei, ci și tuturor teoriilor generale din domeniul științelor umane și sociale: ea stabilește că niciodată nu trecem printr-o criză de argumente în sprijinul oricărei doctrine în care dorești să crezi indiferent din ce motive. Aceste argumente nu sînt însă total sterile. Cu ajutorul lor a fost elucidat *status quaestionis* și s-a explicat de ce sînt importante aceste probleme, adică exact ceea ce mă preocupă aici. Făcînd o rapidă trecere în revistă a diverselor argumente care mi se par de cea mai mare însemnătate în istoria neîntreruptă a controversei, voi încerca să arăt și felul în care „raționalizatorii“ credințelor religioase și adversarii lor s-au silit unii pe alții să tragă ultimele concluzii din premisele lor respective și, astfel, cum au contribuit și unii, și alții la luminarea dilemei pe care o sugerează subtitlul încercării mele.

---

**Dacă Unul nu este, atunci nimic nu este.**

---

Platon



## Dumnezeul eșecurilor: teodiceea

Trecînd peste enigmele care ne asaltează de îndată ce încercăm să înțelegem propriu-zis attributele de omnipotență și de bunătate infinită ale lui Dumnezeu, criticilor le-a fost întotdeauna evident că aceste attribute sînt ireconciliabile cu răul din lume. Istoria disputei ajunge în trecut cel puțin pînă la epicurieni și chiar dacă despre acest subiect s-au scris nenumărate lucrări — și e greu de găsit un teolog sau un filozof creștin care să nu fi încercat să-și măsoare forțele cu această problemă alarmantă — argumentele de bază ale ambelor părți nu par a se fi schimbat mult de la Sf. Augustin încoace. Și nici una din părți nu e satisfăcută — și nici nu cred că va fi vreodată — de argumentele celeilalte, destin pe care-l împărtășesc oricum toate problemele fundamentale ale filozofiei din ultimele douăzeci și cinci de veacuri.

Epicurienii argumentează simplu că, de vreme ce lumea e plină de rău, atunci și Dumnezeu e fie rău, fie neputincios, fie și una, și alta. Un Dumnezeu atotputernic, omniscient și infinit bun, admitînd că o asemenea ființă poate fi concepută logic, ar fi fost deopotrivă capabil să creeze o lume lipsită de rău și dornic să facă acest lucru.

Contraargumentele de bază au fost poate cei mai clar dezvoltate de Leibniz, care, în *Teodiceea* sa și în numeroase alte scrieri, a atacat în repetate rînduri subiectul acesta neplăcut. Ele se desfășoară de la Dumnezeu la creaturi, și nu invers, și se reduc în ultimă analiză la cele ce urmează.

De vreme ce Dumnezeu este infinit înțelept, bun și puternic, este obligatoriu ca El să fi produs cea mai bună dintre toate lumile posibile, adică o lume în care cantitatea globală de bine depășește cu maximul posibil masa răului. Astfel, de la bun început e sigur și inclus în conceptul însuși de Ființă perfectă că trăim în cea mai bună lume logic conceptibilă.

Nici scepticul care ar putea susține că nu e nevoie să trăim în lumea aceasta mai mult de două, trei zile pentru a acumula dubii considerabile cu privire la calitatea ei de cel mai bun univers imaginabil nu poate zdruncina convingerea lui Leibniz. El nu neagă realitatea răului, ci doar e încredințat că orice altă lume posibilă ar fi și mai rea decât aceasta. Părea însuflețit de opinia că teoria lui e cât se poate de optimistă.

Ideea lui Leibniz este că anumite mulțimi de lucruri și calități sînt reciproc compatibile, altele nu, ceea ce reprezintă o incompatibilitate logică. Cu alte cuvinte, orice lume posibilă e oferită ca un contract global, și Dumnezeu trebuie să descopere acea combinație de calități logic compatibile care poate furniza binele optim. În locul ființelor umane libere, Dumnezeu ar fi putut produce creaturi incapabile să păcătuiască, dar numai cu prețul privării lor de voința liberă, care include inevitabil atît posibilitatea păcatului cît și actele reale de cădere în păcat. Și El a calculat că o lume locuită de roboți inocenți ar produce mult mai puțin bine decît o lume populată de ființe omenești înzestrate cu libertate de opțiune și care, așadar, ar putea prefera deseori răul. Dumnezeu a trebuit, ca să spunem așa, să rezolve o ecuație diferențială foarte complicată (în fapt o ecuație infinită) spre a calcula în care anume dintre toate lumile posibile cantitatea de rău ar fi cea mai mică în comparație cu cantitatea de bine, și aceasta e tocmai lumea în care trăim noi.

Leibniz nu pretinde că ar fi capabil să reproducă acest calcul divin. Numai o mică parte din universul existent, ca să nu mai vorbim de toate cele posibile, e accesibilă minților noastre, în timp ce, spre a înțelege atît relațiile reale cît și pe cele conceptibile dintre bine și rău, e necesară o cunoaștere perfectă a totalității. De vreme ce nici Leibniz, nici altcineva nu-și poate revendica o asemenea capacitate de cunoaștere, sîntem siliți să ne mulțumim cu certitudinea pe care o cîștigăm din însuși conceptul de ființă divină; existența necesară a lui Dumnezeu e dovedită pe alte baze.

Faptul că Dumnezeu trebuie să fi făcut o alegere între lumile posibile, dintre care nici una nu era absolut perfectă (în sensul de a fi absolut liberă de rău și suferință), nu sugerează nicidecum existența unor limitări în El. Dumnezeu nu poate face ceea ce logic e imposibil, dar împrejurarea aceasta nu pune hotare omnipotenței Sale. El nu poate face sau inventa absurdități, nu poate găsi un număr care să exprime exact rădăcina pătrată a lui doi, fiindcă asta e o imposibilitate înscrisă în însăși natura obiectelor matematice. Nu putea să nu fi creat o lume în care binele iese din libertatea de opțiune a oamenilor să fie combinat cu incapacitatea lor de a face rău, deoarece o atare lume e la fel de puțin posibilă din punct de vedere logic ca și un triumfi pătrat.

Unii teologi și filozofi au fost mai puțin convinși decît Leibniz și Toma din Aquino că faptul de a-l concepe pe Dumnezeu ca incapabil de a face ceea ce logic e imposibil nu-i impune limitări. Mai mulți nominaliști tîrzii au argumentat că nu numai regulile fizice, dar și cele logice, matematice și etice au fost stabilite prin hotărîrile libere ale lui Dumnezeu, ale cărui rațiuni ne sînt necunoscute, și că aceste decizii ar fi putut fi altele decît au fost; omnipotența, credeau ei, nu în-

seamnă „omnipotență într-o anumită măsură“, un atare concept fiind de fapt absurd. Dumnezeu a decis pur și simplu că două afirmații contradictorii nu pot fi amândouă adevărate, că doi și cu doi fac patru și că desfrinarea este rea. El însă ar fi putut decide altfel și, dacă ar fi făcut-o, principiul contradicției, adevărurile matematice și normele morale ar fi fost contrare celor existente în realitate. Nu ne putem, desigur, imagina o asemenea lume, dar nu putem afirma, fie și numai din cauza paupertății minților noastre, că lui Dumnezeu i-ar fi fost cu neputință s-o facă; nu trebuie să-I măsurăm puterea după etaloanele inteligenței noastre finite și subrede.

O dată ce acceptăm ideea înfricoșătoare că Dumnezeu ar fi putut abroga, dacă ar fi dorit-o, regulile logicii și comandamentele morale așa cum le cunoaștem, putem respinge, pare-se, ca fiind rău formulate toate problemele teodiceii. Ar putea rezulta că tocmai contrariul e valabil, că acest tip de „decretalism“ (sau „pozitivism teonomic“, cum era etichetată uneori teoria examinată aici) întărește poziția acelor care-L acuză pe Dumnezeu de injustiție: de vreme ce nimica nu-I este imposibil, Dumnezeu ar fi fost capabil să producă o lume care să îmbine calități aparent incompatibile și să ne dăruiască libertatea de opțiune în interiorul unui univers fără păcat și fără suferință. În realitate, dacă toate regulile logicii și ale moralității au fost stabilite printr-un decret arbitrar al voinței divine și nu conțin nici un adevăr intrinsec, nu e nici un motiv de a presupune că Dumnezeu e constrins de propriile-I reguli. Cu alte cuvinte, bunătatea și înțelepciunea Sa nu e obligatoriu să aibă ceva comun cu ceea ce gândim noi despre bunătate și înțelepciune în lumea noastră așa cum a construit-o El. Ceea ce nouă ni se pare incompatibil poate fi compatibil în mintea Sa, ceea ce nouă ne apare

ca rău s-ar putea ca pentru El să nu conțină nici un indiciu identificabil al răului. Strict vorbind, existența lui Dumnezeu devine irelevantă pentru viața noastră morală și intelectuală; El a promulgat doar întâmplător anumite decrete și nu altele, care însă, în termenii înțelepciunii și bunătății Sale, sînt contingente și ar fi putut fi cu totul altele. O dată ce știm cum anume sînt — și le putem cunoaște ca pe niște fapte naturale — sursa lor ultimă nu mai are nici o importanță. Ele sînt, ca să spunem așa, entități paradoxale, factuale și totodată necesare: factuale, fiindcă le găsim gata făcute și știm că, ar fi putut fi diferite, dar și necesare, fiindcă, o dată ce le cunoaștem, nu ne mai putem sustrage puterii lor legislative. Așadar, ele sînt necesare numai în sensul care se aplică adevărurilor empirice generale: aurul e mai greu decît apa, dar nici o motivație logică

---

**Dumnezeu este Acela pentru a Cărui voință nu se poate expune nici o cauză sau întemeiere, ca rînduială și îndreptar al ei; deoarece nimic nu e la aceeași înălțime sau mai presus de ea, ea însăși fiind rînduiala tuturor lucrurilor. Dacă pentru ea ar exista rînduială sau îndreptar, cauză sau întemeiere, ea nu ar mai putea fi voința lui Dumnezeu. Ceea ce Dumnezeu vrea nu este drept pentru că El s-ar cuveni sau ar fi nevoit să voiască astfel, ci dimpotrivă, ceea ce are loc trebuie să fie drept din pricină că El vrea astfel. Cauze și întemeieri sînt expuse pentru voința creaturii, nu pentru voința Creatorului, în afară de cazul în care am pune alt Creator deasupra Lui!**

Martin Luther



obligatorie nu ne spune de ce relația n-ar putea fi inversată; și totuși știm că lucrurile stau dintotdeauna așa și numai în sensul acesta e necesară relația.

Și într-adevăr, teoria care a considerat că legile logice, matematice și morale sînt total dependente de hotărîrea liberă și arbitrară a lui Dumnezeu a fost, istoricește vorbind, un pas important în eliberarea totală de Dumnezeu. Esența și existența lui Dumnezeu au fost separate în asemenea măsură, încît El a devenit în fapt, deși nu în teorie, un *deus otiosus* care, după ce și-a promulgat legile, a părăsit lumea. În istoria ideilor, tendința nominalistă de a atribui răspunderea logicii și eticii noastre exclusiv decretului arbitrar al Creatorului a marcat începutul separării Sale de univers. Dacă nu există nici o cale de a înțelege *fiat*-ul efectiv în termenii esenței lui Dumnezeu, nu există nici o cale dinspre crea-turi către Dumnezeu. Prin urmare, pentru gîndirea și acțiunile noastre, nici nu are mare importanță dacă El există sau nu.

Era inevitabilă confuzia în această problemă, întrucît doctrina nominalistă părea a spori, iar nu a diminua dependența lumii de Dumnezeu, și de a-I lărgi mai curînd decît a-I limita omnipotența. Confuzia e cu deosebire frapantă în istoria moștenirii lui Descartes. Criticii creștini au arătat că metafizica acestuia îl relegase de fapt pe Dumnezeu în poziția unui creator indiferent (faimoasa *chiquenaude* a lui Pascal: Descartes s-ar fi lipsit bucuros de Dumnezeu; în cele din urmă, I-a îngăduit lui Dumnezeu să-i dea lumii un bobîrnac, după care n-a mai avut nevoie de El). Apărătorii lui Descartes au replicat că doctrina lui, departe de a știrbi drepturile regești ale lui Dumnezeu și de a-I limita puterea, I le-a extins, făcînd ca pînă și aparent evidentele axiome ale matematicii să ațrîne de voința divină. La prima vedere așa stăteau lucrurile, și totuși rezultatele s-au întors

împotriva premiselor. Nu încapă nici o îndoială în privința credinței autentice a lui Descartes în Dumnezeu și în Providență, dar Pascal a avut dreptate. Descartes a blocat drumul de la Natură la Dumnezeu, rupînd legătura dintre esența lui Dumnezeu și legislația Sa efectivă; Descartes avea să devină astfel, contrar intențiilor sale, un precursor al deiștilor.

---

Cînd spunem, așadar, că lucrurile nu sînt bune conform unei norme a bunătății, ci pur și simplu prin voia lui Dumnezeu, mi se pare că distrugem, fără a ne da seama, toată dragostea lui Dumnezeu și toată gloria sa, căci de ce oare să-l lăudăm pentru ceea ce a făcut, dacă ar fi fost la fel de vrednic de laudă făcînd exact contrariul? Unde vor fi fiind justiția și înțelepciunea sa, dacă el are doar o anumită putere despotică, dacă voia arbitrară ia locul cumințeniei și dacă, în acord cu definiția tiranilor, justiția constă în ceea ce e plăcut celor mai puternici?

Leibniz

---

Separarea voinței lui Dumnezeu de esența Sa a însemnat separarea Sa de crea-turi. Și aceasta a presupus, în fapt, că actele lui Dumnezeu sînt libere în același sens ca și ale noastre (sau cel puțin așa cum ni le imaginăm), cu alte cuvinte că Dumnezeu se bucură de libertatea indiferenței, *indifferentia*. Argumentul avansat uneori în apărarea acestei concepții era că dacă-I tăgăduim libertatea de decizie în acest sens, dăm de înțeles că Dumnezeu e obligat să acționeze într-un anumit mod din cauză că există norme — logice sau

morale — căroră e silit să li se supună și asupra căroră nu are nici o putere; Dumnezeu pur și simplu nu poate — sună argumentarea — să inventeze o lume în care paricidul să fie o faptă lăudabilă din punct de vedere moral, pentru că paricidul e intrinsec rău, oricare ar fi dorința lui Dumnezeu; și la fel, El nu poate anula valabilitatea regulilor silogismului, oricât i-ar fi ele neplăcute.

Noțiunea de libertate a lui Dumnezeu, susținută de Toma din Aquino și Leibniz, nu presupune, firește, nici un element care ar sugera că Dumnezeu ar fi subordonat regulilor pe care El însuși le-a găsit, ca să spunem așa, de-a gata, așa încât ar fi silit să se situeze neputincios sub o jurisdicție străină. Ființă absolută, așa cum îl concepeau ei, nu are atribute și nu săvârșeste acte care ar putea fi diferite de esența Sa. Dacă vorbim despre calitățile și lucrările lui Dumnezeu ca despre obiecte conceptual separabile, e doar pentru că acesta e modul în care o inteligență finită încearcă să sesizeze Infinitul pe care nu-l poate înțelege adecvat. Esența și existența converg în Dumnezeu, ceea ce presupune că voința Sa e identică cu esența Sa. Dumnezeu nici nu se supune unor legi valabile indiferent de voința Sa, dar nici nu produce aceste legi după capriciile Sale sau ca urmare a cumpănirii mai multor opțiuni; El *este* aceste legi. Spre deosebire de ființele omenești, Dumnezeu nu e nicio dată confruntat cu posibilități alternative, urmînd ca apoi să decidă liber pe care dintre ele să o aleagă; deciziile Sale sînt aspecte necesare ale Ființei Sale (ținînd seama, iarăși, de utilizarea improprie a cuvîntului „aspecte“, în condițiile unității absolute a Divinului) și prin urmare ele n-ar putea fi altfel de cum sînt; și totuși ele sînt libere în sensul că pe El nu-L constrîng nici un fel de forțe superioare, nici un fel de norme de valabilitate independente de Dumnezeu. El *este* ceea ce El

Însuși face, decide, poruncește. Prin urmare, nu putem spune nici că definițiile a ceea ce e bun sau adevărat îl preced pe Dumnezeu, astfel încît El S-ar vedea obligat să Se încline în fața lor, nici că El le precedă și le aduce la existență din nimic printr-un act regesc de edictare sau scoțîndu-le din pălăria Sa de scamator. În Dumnezeu nu există relație de precedență: nici în sens temporal, deoarece în Dumnezeu nu există timp, nici în sens logic, deoarece precedența logică nu poate fi aplicată în chip adecvat unității inefabile.

---

**... Trebuie să spunem că puterea lui Dumnezeu are o limită și nu trebuie, sub pretextul de a-L cinsti pe Dumnezeu, să anulăm această limitare. Căci dacă puterea lui Dumnezeu ar fi infinită, ar urma inevitabil că El nu S-ar cunoaște pe Sine, întrucît infinitul este prin natura sa de neînțeles.**

Origen

---

Și astfel, întrebarea chinuitoare a lui Platon din *Eutyphron* — ceea ce e pios e iubit de zei pentru că e pios sau e pios pentru că e iubit de zei? — se dovedește a fi rău pusă dacă luăm în considerare perfecta identitate de Sine și indivizibilitatea lui Dumnezeu. Nu se poate spune că Dumnezeu a iubit mai întîi ceea ce e bun pentru că e bun indiferent de hotărîrile Sale și nu se poate spune că El a proclamat ceva drept bun și — după aceea, dar nu înainte — afirmația Sa capătă putere de lege. Asemenea formulări ale întrebării presupun în mod eronat că, vorbind despre Ființa absolută, s-ar putea folosi în mod rezonabil relații precum „înainte“ sau „după“.

Nu numai autorii creștini au insistat asupra acestui punct. A făcut-o și Spinoza, afirmând că Dumnezeu e cu desăvârșire liber în sensul că nici o cauză alta decât El însuși nu-L împinge să acționeze și că toate acțiunile Sale sînt necesare de vreme ce Îi urmează natura imuabilă. Potrivit lui Spinoza — și cele de mai jos ar putea fi o relatare corectă, deși el nu se exprimă explicit în felul acesta — a nega necesitatea acțiunilor lui Dumnezeu înseamnă a-L concepe ca pe o ființă care, într-un anumit stadiu, nu e hotărîtă să facă ceva, iar apoi, în stadiul următor, se decide să ia o hotărîre; o atare imagine a lui Dumnezeu ar fi deopotrivă falsă și blasfematoare, întrucît ar presupune că în El s-ar putea opera o distincție între *potentia* și *actus*, între ceea ce El poate fi și ceea ce e în fapt, o atare distincție fiind prin definiție de neconceput în condițiile actualității pure a existenței divine.

Aproape toți criticii creștini ai lui Spinoza, atît contemporanii săi (ca Lambert van Velthuysen) cît și comentatorii ulteriori (ca Jacobi) au condamnat doctrina despre necesitatea lui Dumnezeu ca esențial anti-creștină. Nu e însă deloc sigur că acesta e adevărul. În ipoteza că Dumnezeu nu e demiurgul platonicienilor, ci ființa absolută — așa cum și este în tradiția creștină începînd cu secolul al II-lea p. Chr. și cu deosebire în metafizica tomistă — nu e limpede cum Îi poate fi atribuită calitatea libertății altfel de cum o definește Spinoza (altfel spus, condiția de a nu fi supus nici unei cauze externe). El nu poate fi liber în sensul de a se afla totdeauna într-o stare de indecizie, de deliberare asupra opțiunii Sale, de a avea în Sine potențialități care nu vor fi sau nu au fost niciodată actualizate. Pe scurt, El nu poate fi liber în sensul în care sînt libere făpturile omenești; nu are sens să spunem că El ar fi putut face ceva ce n-a făcut, deoarece El este tot ceea ce El poate

fi. Concepția lui Spinoza e fără îndoială incompatibilă cu tradiția creștină. Ea Îl privează pe Dumnezeu de o serie de calități necesare pentru a fi *persoană* identificabilă: nu iubește oameni particulari, nu are milă și atributul Său este extensia. Dar descriindu-I acțiunile ca necesare, Spinoza nu s-a depărtat în chip vădit de metafizica creștină; în realitate, a dorit să fie cît mai fidel cu putință noțiunii de actualitate pură.

E posibil să fi mers însă mai departe decît a intenționat. A pus, chiar dacă nu în mod explicit, două întrebări extraordinare căroră metafizica creștină, ca de fapt orice metafizică a unui Dumnezeu unic, nu li se poate sustrage.

În primul rînd, dacă absolutul poate fi numit liber numai în sensul că nimic altceva decît El însuși nu îi determină actele, și necesar în sensul că în El nu pot fi ascunse nici un fel de potențialități, că El e tot ceea ce poate fi, atunci ar fi mai potrivit să spunem că amîndouă aceste atribute — libertatea și necesitatea — își pierd înțelesul cînd Îi sînt aplicate Lui. Libertatea noastră, așa cum o concepem noi, presupune că nu sîntem total liberi sau că acțiunile noastre sînt limitate de numeroase împrejurări asupra căroră nu avem nici o putere; sîntem capabili să ne gîndim libertatea numai pe fondul nelibertății noastre; motivul pentru care putem gîndi că sîntem liberi este că știm ce înseamnă să fii neliber și invers. Nici unul dintre aceste două concepte nu s-ar fi putut ivi sau n-ar fi putut să fie înțeles în lipsa celuilalt. Deoarece actele lui Dumnezeu sînt deopotrivă libere și necesare într-un sens în care ale noastre nu pot fi și deoarece ambele calități decurg în El din faptul că El este *actus purus* (ceea ce presupune că El nu poate fi liber în sensul de a trece potențialitățile în realitate și nu poate fi necesar în sensul de a fi supus unor limitări „din exterior“), rezultă că e totuna dacă spunem că

acțiunile Sale sînt libere sau că sînt necesare. Putem spune, așadar, că Ființa absolută e dincolo de opoziția liber/necesar și, ca atare, nu O putem înțelege.

În al doilea rînd, dacă nici limitarea, nici constrîngerea, așa cum înțelegem noi aceste cuvînte, nu pot fi utilizate ca predicate ale Lui, avem motive să bănuim că El nu e o persoană în sensul în care șîntem fiecare dintre noi. Faptul că sînt o persoană presupune că sînt deopotrivă liber și limitat: liber, ca autor conștient al unora dintre acțiunile mele, pe care le pot săvîrși sau nu; și limitat, în măsura în care sînt conștient că alte persoane și lucruri sînt străine de mine, că sînt ceea ce eu nu sînt. Nu e cazul lui Dumnezeu: nu există acțiuni pe care le poate executa și nu o face și nu percepe persoane sau lucruri care să facă parte dintr-o lume străină; în acord cu însuși conceptul de actualitate pură și de infinitate, El percepe totul, așa zicînd, din interior și prin urmare El este totul (*Deus est quodammodo omnia*, cum spune clar Sfîntul Toma), deoarece a percepe un lucru „din exterior” înseamnă a fi limitat de el.

...Ființa este Dumnezeu. Această propoziție este evidentă în primul rînd pentru că, dacă ființa ar fi ceva diferit de Dumnezeu, Dumnezeu nu ar avea ființă și nu ar exista Dumnezeu. Cum altfel ar putea exista el sau orice altceva dacă ar fi altă existență străină și distinctă de ființă? ... Nimica nu există dincolo de ființă și înainte de ființă. Prin urmare, dacă ființa ar fi alta decît Dumnezeu sau străină de Dumnezeu, Dumnezeu nu ar fi nimic.

Magistrul Eckhart

Astfel, există un singur Dumnezeu adevărat și o singură cauză care e adevărata cauză și nu trebuie să ne închipuim că ceva care precedă un efect este și cauza lui reală. Nici chiar Dumnezeu nu poate — cîmform luminii rațiunii — să-și dea puterea creaturilor, El nu le poate face adevărate cauze, nu le poate face zei... Corpuri, spirite, inteligențe pure, toate acestea sînt incapabile să facă ceva... El ne mișcă mîna chiar atunci cînd o folosim împotriva poruncilor sale, pentru că El se plînge prin profetul Său că-L punem să slujească dorințelor noastre nedrepte și criminale.

Nicolas de Malebranche

Apoi, dacă Dumnezeu e liber și dacă El e o persoană, nu poate fi astfel decît într-un sens pe care șîntem radical incapabili să-l înțelegem; aplicate Lui, atare noțiuni au un înțeles infinit depărtat de utilizarea lor normală. Nu e de mare ajutor nici să spunem că ele sînt folosite și explicitate prin analogie cu calitățile pe care le posedăm noi oamenii: nu încape nici o analogie între finit și absolut, nici o proiecție conceptuală dinspre ființele limitate către infinitate. Cu alte cuvinte, nu există nici o modalitate de a-L sesiza conceptual pe Dumnezeu altfel decît prin mijloace care sînt nu numai imperfecte, ci efectiv deformante, pentru că-L reduc pe Dumnezeu la dimensiunile unui demiurg finit.

Dar povestea nu se termină aici. Înainte de a o continua, trebuie să mă întorc la cea mai clasică dintre toate dilemele clasice ale teologiei: omnipotența și răul.

Să ne oprim, spre folosul discuției, la Dumnezeu-lui Toma din Aquino și Leibniz, care, fără a fi limitat

nicicum, nu poate face ceea ce e logic imposibil sau moralmente rău deoarece regulile corespunzătoare sînt identice cu El Însuși. Acest argument poate fi reformulat, oarecum frivol, spunînd că însuși conceptul de Ființă absolută presupune că El nu poate practica sinuciderea, adică exact ceea ce ar face dacă ar abroga reguli identice cu El Însuși; incapacitatea Ființei absolute de a practica sinuciderea nu impune nici un fel de limite omnipotenței Sale (căci a limita omnipotența înseamnă a o anihila); existența Lui fiind necesară — indiferent dacă putem înțelege sau nu acest tip de necesitate — ideea de autodistrugere a lui Dumnezeu e autocontradictorie sau analitic imposibilă.

Prin urmare, cînd spunem că Dumnezeu, de pildă, nu poate aboli regulile eticii sau ale logicii, cuvintele „nu poate“, ca și toate celelalte cuvinte pe care le folosim ca să-L descriem, au o semnificație diferită de utilizarea lor obișnuită („Nu pot ridica piatra asta“, „Nu pot vorbi japoneza“ etc.). Departate de a se referi la incapacitatea accidentală a unei persoane de a săvîrși o acțiune, ele semnifică plenitudinea existențială a lui Dumnezeu. De vreme ce singurul act pe care Dumnezeu „nu-l poate“ îndeplini e de a Se ucide pe Sine și de vreme ce această incapacitate e inclusă în existența Lui necesară care, la rîndul ei, implică absența oricăror limitări, reiese că atunci cînd spunem că El „nu poate“ face ceva, Îi reafirmăm pur și simplu omnipotența; El „nu poate“ înceta să fie atotputernic. Iată, cred, o prezentare corectă a noțiunii de Absolut în curente majore ale tradițiilor creștine și neoplatoniciene.

Această noțiune nu sugerează că Dumnezeu, deși calitatea de „a fi liber“ nu-i poate fi atribuită în același mod în care ni se poate atribui nouă, n-ar fi putut să le înzestreze pe unele dintre creaturile Sale cu libertate așa cum o înțelegem noi, după cum nu presupune nici că

această libertate ar fi neapărat, una peste alta, mai benefică — orice ar însemna asta — decît absența ei, admițînd, asemenea tuturor autorilor de teodicea, că libertatea e necesarmente cuplată cu răul și că starea de libertate e logic incompatibilă cu incapacitatea de a face rău.

Acest ultim punct a fost uneori contestat pe temeiul că Dumnezeu ar fi putut produce creaturi care să fie libere, și ca atare capabile de a face rău, dar care ar fi totuși construite de așa manieră, încît nu și-ar realiza

**Este mai bine că Dumnezeu a prescris păcatul decît că nu l-a prevenit, ceea ce n-ar fi putut face decît forțîndu-l și împingîndu-l pe om ca pe un bolovan sau un buștean. Dar atunci numele său n-ar mai fi fost recunoscut și slăvit de oameni. Motivul: ei și-ar fi închipuit, de vreme ce n-ar fi fost conștienți de nici un păcat, că sînt la fel de drepti ca Dumnezeu. Este, așadar, infinit mai bine că l-a prescris decît că l-a prevenit. Căci păcatul, în comparație cu Dumnezeu, poate fi socotit ca nimic și, oricît ar fi de mare păcatul, Dumnezeu poate să-l biruiască, vrea și l-a și biruit întru veșnica-i laudă, fără a aduce atingere nici uneia dintre faptele sale. Dar Dumnezeu n-ar fi fost în stare să-și modifice propriile-i legi, să-și păstreze faptele ferite de păcat fără a-și fi prejudiciat veșnic dăinuietorul adevăr. Căci el n-ar fi putut fi niciodată cu deplină laudă lăudat, acesta fiind primul și singurul motiv pentru care a început să creeze.**

Hans Denck (1526)

niciodată această capacitate comișind acte reale; nu există, sună argumentarea, nici o incompatibilitate logică între capacitatea de a face rău și a nu-l face efectiv. Dacă așa stau lucrurile, baza teodiceii ar părea atunci să se prăbușească. Contraargumentul (folosit de Plantinga) susține că e greu de văzut diferența dintre o omenire ai cărei membri ar fi liberi să facă răul și alta constând din creaturi care sînt libere să facă răul, dar nu-l fac niciodată efectiv, întrucît sînt astfel programate de către făcătorul lor. Nu e nimic logic incompatibil în ideea despre o persoană care, deși e liberă să comită acte rele, se abține să le săvîrșească efectiv, totuși nu e nici o deosebire identificabilă între toți oamenii incapabili să facă răul și toți oamenii capabili să-l facă, dar astfel construiți, încît nu-l fac niciodată în fapt. Se pare că din toate punctele de vedere practice și, desigur, și teoretice, aceste creaturi ar fi nelibere să facă răul și prin urmare nelibere *tout court*.

Pe de altă parte, în termeni strict creștini, acest argument nu sună foarte convingător; s-ar putea spune că creștinii cred că *există* un tărîm unde creaturile raționale sînt deopotrivă libere și într-un sens — nu tocmai inteligibil pentru noi — incapabile să facă răul; e cazul tuturor sălășluitorilor cerului ca și al îngerilor fideli.

Totuși, chiar dacă teodiceea ar putea fi eliberată de inconsecvență în această chestiune particulară, asta nu ar face-o imună la alte obiecții.

Să presupunem, în conformitate cu argumentele lui Leibniz și de fapt ale tuturor apologeților creștini, că libertatea umană naște inevitabil răul și suferința. E într-adevăr plauzibil să argumentăm că o lume perfectă, care combină creativitatea umană cu o ordine neconflictuală, este de neconceput; prin simplul fapt de a fi creativi și imprevizibili, oamenii trebuie să aibă dorințe contradictorii și scopuri incompatibile. Admițînd

aceasta nu înseamnă, firește, că reabilităm teodiceea. Cum putem ști oare că, în urma unui calcul efectuat de Dumnezeu, cantitatea globală de bine într-o atare lume e incomparabil mai mare decît în oricare lume imaginară ■ unor mecanisme inocente? E evident că nu putem obține această cunoaștere din nici o cercetare empirică: nu numai ca nu am izbuti să isprăvim niciodată calculul ce presupune o evidență completă a tuturor faptelor și raporturilor posibile din toate lumile reale și posibile, dar nu am putea nici măcar să ne începem lucrarea, deoarece nu dispunem de nici un fel de instrumente conceptuale pentru a măsura cantitățile relative de bine și rău; nu există nici un fel de mijloace de a reduce varietatea infinită a răului moral și fizic la unități cuantificabile omogene. Prin urmare, credința că universul generează cantitatea minimă de rău sau că, în cele din urmă, „orice este e bine“ poate fi întemeiată numai pe încrederea în Dumnezeu (adică exact ceea ce înseamnă la origine cuvîntul creștin „credință“). Fără acest act de încredere, orice teodicee speculativă e inutilă. Din credința într-un Dumnezeu care e deopotrivă omnipotent (în sensul discutat adineauri) și bun se poate deduce perfecțiunea relativă a lumii; dar, deoarece bunătatea lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută din strîngerea dovezilor empirice (chiar în ipoteza că ar exista metode logic admisibile de a-l demonstra existența și omnipotența), credința în sensul de „încredere“ trebuie să preceadă orice raționament. Încrederea nu poate însă constitui o verigă în demersul logic. E un act de angajare morală, nu intelectuală. Așadar, dacă teodiceea e totuși posibilă, ea nu poate fi o dovadă pozitivă a nici unei teorii privitoare la perfecțiunea sau la echilibrul dintre bine și rău în lumea reală. Dacă ar fi în-cununată de succes, ar putea fi doar o dovadă că o lume cu atît de mult rău ca a noastră și deopotrivă creată și

guvernată de către o providență binevoitoare și atotputernică nu e o entitate intrinsec imposibilă sau autocontradictorie. Și ar presupune că în orice caz nu vom putea ști niciodată *cum* de nu este autocontradictorie.

**Or, cu necesitate trebuie să existe ceea ce vine după Primul și, prin urmare, trebuie să existe și Ultimul; și această este materia, care nu posedă absolut nimic din Bine. Și în felul acesta e necesar și răul.**

Plotin

Aceasta pare a fi fost misiunea originală a teodiceii, în această direcție. Și totuși oamenii care vor să fie convinși că de viața lor are grijă un custode bun, în ciuda tuturor monstruoșităților lumii, nu vor să se declare satisfăcuți cu acest rezultat mediocru. Ei caută cu disperare o certitudine pozitivă că viața le este efectiv protejată de către înțelepciunea divină, că lumea are un sens ascuns care va fi neapărat revelat, pe pământ sau în cer, și că destinul uman, atât individual cât și universal, se va dovedi o istorie a justiției victorioase. Nevoia aceasta nu poate fi satisfăcută de o teodicee speculativă, cu atât mai puțin de cealaltă versiune a acesteia care încearcă a dovedi că răul e o componentă necesară în splendida armonie a totalității universului, că tot ceea ce ne pare corupție fără sens, distrugere fără scop, ticăloșie diabolică, tortură fără speranță de mântuire, toată absurditatea și oroarea vieții, când sînt văzute din perspectiva avantajoasă a rațiunii divine se dovedesc a fi tot atîtea contribuții la salvarea universală și la gloria finală. Încercarea de a reconcilia înțelepciunea lui Dumnezeu cu mizeria omenească e cu deosebire carac-

teristică tuturor acelor curente din cadrul creștinismului care — de la Eriugena la Teilhard de Chardin — au cedat tentației reprezentate de credința panteistă în absorbția totală, la finele timpului, în tot ceea ce a produs istoria lumii. Din acest punct de vedere, răul nu e în cele din urmă nicidecum rău: gîndim astfel despre el deoarece istoria completă a mîntuirii ne este inaccesibilă, deoarece absolutizăm anumite fragmente din ea fără a ne da seama că în economia divină ele slujesc cauza binelui. În felul acesta, problema răului nu e atît rezolvată, cît anulată, de vreme ce toate lucrurile pe care ni le închipuim că sînt rele nu sînt decît simple cărămizi pentru edificarea unei desăvîrșiri viitoare, fără ca nimic să fie rebutat în acest proces.

Pe lîngă corolarele ei potențial primejdioase (se pare că orice aș face, contribui vrînd-nevrînd la punerea în practică a generosului plan de izbăvire al lui Dumnezeu și, ca atare, nu trebuie să-mi bat prea mult capul cu justetea comportării mele), această doctrină e foarte sărăcăcios concepută, dacă singurul ei scop e de a potoli dorința oamenilor preocupați să găsească sensul mizeriei lor. Pentru cei deznădăjduiți și chinuiți nu e nici o consolare, ba chiar ar putea suna ofensator, să li se spună că nu e nici o nenorocire că suferă o dată ce suferința le e privită ca o contribuție involuntară la frumusețea universului sau că răutatea celor care-i fac să sufere e bună în măsura în care sporește strălucirea Totului.

Și totuși, problema teodiceii, departe de a fi născocită pentru amuzamentul minților speculative, are rădăcini puternice și vii în experiența cotidiană a acelor care refuză să admită că suferința și răul nu sînt decît suferință și rău, fapte brute care nu înseamnă nimica, nu se raportează la nimica, nu sînt justificate de nimic. Dintr-un punct de vedere empiric, aceasta pare a fi



într-adevăr situația: nici o investigație rațională asupra originii răului nu poate revela mai mult decât fapte ce sînt cauzele altor fapte, într-o succesiune guvernată de regularități naturale și de nenumărate hazarduri; nici urmă de sens, de izbăvire, de răsplată; o dată ivită fără scop, fără ca nimeni să știe exact cum, lumea noastră își urmează cursul perfect indiferentă față de dorințele noastre și va sfîrși cu siguranță într-un fel sau altul: pămîntul incinerat de către soarele muribund, universul imobilizat pentru totdeauna în echilibrul termodinamic, sistemul solar redus la o gaură neagră. Cît despre destinul omenesc, „s-au născut, au suferit, au murit“, după cum ar spune-o Anatole France în cea mai scurtă istorie universală. În ultimă analiză, istoria universului pare a fi istoria înfrîngerii Ființei de către Neant: materia, rasa umană, inteligența și creativitatea umană, totul e menit să sfîrșească în înfrîngere; toate strădaniile, suferințele și desfătările noastre vor pieri pentru totdeauna în vid, fără a lăsa nici o urmă.

Toate acestea sună banal și sînt o banalitate, fiind prin urmare importante, întrucît banalul nu e decât ceea ce e cunoscut și trăit de toată lumea. Nu se poate afirma nicidecum că frica de înfrîngerea de pe urmă e o invenție a ontologiei existențiale moderne sau un efect produs de umbra recentă a războiului global atotdistructiv. Ea poate fi găsită în numeroase mari documente ale credinței străvechi: în *Epopeea lui Ghilgameș*, în *Rig Veda*, în *Bhagavad Gita*, în *Cartea lui Iov*, în *Evangelii*, în *Edda* și în multe mituri consemnate ale religiilor arhaice, printre oameni mai degrabă ignoranți în materie de legi ale termodinamicii și astrofizică modernă, dar cunoscători ai morții, ai durerii, ai despărțirii, ai cruzimii, ai ticăloșiei, ai trădării, ai eforturilor zadarnice și ai dorințelor frustrate, și nu avem nici un motiv să credem că ei au trăit toate acestea altfel

decît noi înșine. Au cunoscut răul și înfrîngerea și le-au făcut față. Și-au afirmat în felurite chipuri credința că peste toate schimbările dăinuie altă realitate permanentă: imună la descompunere, inaccesibilă ca atare văzului și auzului nostru și totuși nu pe de-a-ntregul interzisă experienței, ea reprezintă un loc unde tot ce facem și tot ce se întîmplă în lume este oarecum pe vecie conservat; prin urmare, realizările și chinurile noastre nu sînt, la urma urmelor, zadarnice, prin ele rea-

---

\*Acum iată, fraților, adevărul arian despre **suferință**: nașterea este suferință, îmbătrînirea ■ suferință, boala e suferință, moartea e suferință, la fel tristețea, necazul, nenorocirea, jalea și deznădejdea. Să fii împreună cu lucruri ce-ți displac, să fii despărțit de lucruri ce-ți plac — aceasta e tot suferință. Să nu obții ceea ce dorești — ■ tot suferință. Într-un cuvînt, acest trup, această încercită grămadă care se întemeiază pe **aviditate**, iată suferința.

Acum iată, fraților, adevărul arian despre **originea suferinței**: ea este dorința care trage în jos către naștere, alături de atracția și pofta ce zăbovesc doritoare ba ici, ba colo, și anume: dorința de senzație, dorința de a te naște iarăși, dorința de a te mulțumi cu renașterea. Acesta, fraților, e adevărul arian despre **originea suferinței**.

Și iată, fraților, adevărul arian despre **încetarea suferinței**: ea este încetarea totală și nepătimașă a acestei **dorințe**, renunțarea la ea, abandonarea ei, eliberarea de ea, absența dorului după **această dorință**.

Atribuit lui Buddha

---

litatea crește și se îmbogățește, așa zicînd, ele nu sînt înghițite și anihilate de abisul timpului, ci sînt captate în nepieritorul lăcaș al Ființei, și numai în realitatea eternă (adică atemporală, nu interminabilă) poate fi înfrînt Neantul.

Nimic, într-adevăr, n-ar fi mai la îndemîină decît sarcasmul lui Voltaire la adresa lui Leibniz și Pope, după cum nimica nu pare mai absurd decît să tot repeți „tot ce există e bun” în fața tuturor nefericirilor de care avem parte. Și totuși experiența cotidiană arată fără greș că oamenii capabili să-și depășească mizeria, mulțumită puternicei lor credințe într-o ordine cu finalitate în-lăuntrul căreia fiecare lucru capătă în cele din urmă un sens, sînt mai bine pregătiți să îndure loviturile inevitabile ale sorții, fără a se prăbuși în disperare; mărturiile celor care au supraviețuit ororilor prelungite ale lagă-

**La început, totul era Brahman, unul și infinit. El este dincolo de nord și sud, est și vest, și dincolo de ceea ce este deasupra și dedesubt. Infinitatea lui e pretutindeni. În el nu este nici răsărit, nici apus.**

**Spiritul suprem este nemăsurabil, neinteligibil, inconceptibil, nenăscut, dincolo de rațiune, dincolo de gînd. Vastitatea lui e însăși vastitatea spațiului.**

**La capătul lumilor, toate lucrurile dorm: el singur e treaz în veșnicie. Apoi, din spațiul său infinit apar și se trezesc noi lumi, un univers este vastitatea unui gînd. Universul este în conștiința lui Brahman și-n ea se întoarce.**

Din: *Maitri Upanishad*

relor de concentrare par a confirma presupunerea de bun-simț că acești oameni ar face mai bine să reziste moral presiunilor insuportabile și să sporească astfel șansele fizice de supraviețuire. Inutil de spus, nici unul dintre faptele asemănătoare nu „dovedește” că conținutul real al acelor credințe e adevărat în înțelesul normal al cuvîntului; problema e doar că, în fața unor observații atît de comune, replica raționalistă tip, „o concepție religioasă despre lume poate acționa ca un izvor de consolare”, se întoarce mai degrabă împotriva lui Voltaire decît împotriva lui Pangloss. Acesta din urmă n-ar fi supraviețuit pesemne calvarului său dacă nu s-ar fi agățat ferm de credința într-o înțelepciune providențială și astfel, ca tehnică de supraviețuire, crezul său a fost justificat și nu s-a dovedit deloc absurd.

Dacă e adevărat că credința în semnificația supremă și benefică a tuturor întâmplărilor vieții are utilitatea unui mecanism homeostatic care-i ajută pe oameni să se adapteze diferitelor solicitări ale vieții și să le traverseze cu bine, aceasta pare însă irelevant din punct de vedere logic pentru problema pretențiilor de adevăr ale unei atare credințe; la prima privire, aceste pretenții nu sînt nici consolidate, nici slăbite. În fapt, atît credincioșii cît și adversarii religiei apelează la utilitatea credinței (ca și la alte funcții profane ale unei concepții religioase despre lume: morală, socială, cognitivă) spre a-și susține cauzele respective. Cei dintîi tind să accentueze că încrederea în Providență, tocmai fiindcă aduce foloase existenței noastre, e „naturală”; prin urmare, o percepere religioasă a lumii e o parte din înzestrarea noastră naturală în aceeași măsură ca și faptul că avem doi ochi, și nu trei. Era implicată aici, s-ar părea, vechea credință potrivit căreia Natura nu face nimic în zadar și n-ar putea să fi răsădit în noi

dorințe care în principiu nu pot fi satisfăcute. Dușmanii religiei subliniază că, dimpotrivă, caracterul fictiv al credințelor religioase e revelat prin funcția compensatoare pe care o îndeplinesc sau ar putea-o avea ca mecanisme de apărare psihologică; dacă o iluzie e utilă, nu e mai puțin o iluzie din acest motiv. Dimpotrivă, o dată ce sîntem capabili să înțelegem procesele psihologice care îi determină pe oameni să accepte anumite credințe, pare absolut natural să credem că avem o bază perfect suficientă pentru a le respinge pretențiile de adevăr. Evident, faptul că avem cunoștință de unele cauze „irrationale” de la baza unei credințe nu duce logic la concluzia că respectiva credință e falsă. Dar însuși faptul că oamenii au motive puternice ca să accepte o credință face ca dovada cealaltă furnizată în sprijinul ei să pară *prima facie* suspectă sau oricum mai puțin credibilă, nicidecum mai credibilă.

Statutul epistemologic al problemei e poate mai complicat decît ar fi putut-o sugera argumentele de mai sus și voi reveni asupra ei ceva mai încolo, după ce voi

---

**Cei slabi și rău făcuți vor pieri: primul principiu al filantropiei noastre. Și vor fi ajutați s-o facă. Ce este mai dăunător decît orice viciu? Simpatia activă pentru cei rău făcuți și slabi — creștinismul...**

Creștinismul e numit religia milei. Mila stă în antiteză cu emoțiile tonice care intensifică energia sentimentului vieții: ea are un efect depresiv. Cînd îți este milă, îți pierzi din putere... Mila în orice împrejurare contracarează legea evoluției, care este legea *selecției*.

Friedrich Nietzsche

---

fi discutat alte aspecte ale noțiunii de adevăr cînd e aplicat domeniului specific al cultului. Pentru moment, trebuie subliniat numai că o percepție religioasă asupra lumii e într-adevăr capabilă să ne învețe *cum să fim un eșec*. Și ipoteza latentă dindărătul unei astfel de învățături e că pe pămînt toți *sîntem* un eșec. Acesta e un element integrant atît în tradiția creștină, cît și în cea budistă. Amîndouă ne duc la constatarea că toate fericirile și toate bucuriile din cursul scurtei noastre călătorii prin materie sînt tot atîtea autoamăgiri și că, dacă sîntem fericiți, asta se întîmplă numai *mala fide*. Aici, înțelepciunea budistă merge mai departe și e poate mai consecventă decît creștinismul. Mesajul creștin, sigur, nu a inclus niciodată o făgăduință de fericire temporală, el nu ne-a lăsat niciodată să sperăm că învățăceii lui Cristos ar putea gusta deopotrivă deliciile vieții pămîntești și fericirile unirii cu Dumnezeu. El accentua mai degrabă mizeria existenței noastre trupești ca pe o precondiție normală a beatitudinii din împărăția cerurilor. Dacă le-ar fi promis credincioșilor ambele feluri de răsplată, cine oare i-ar fi rezistat? Potrivit învățăturii sale, în această vale a plîngerii, victorios e cel mai adesea ticălosul, iar cel virtuos e persecutat. Nimic mai ușor decît să luăm în zeflema doctrina aceasta, să cităm toate exemplele din istoria parcursă de *Ecclesia triumphans* și să arătăm cît de frecvent a fost folosită ideea mizeriei incurabile a vieții în scopuri dezonorante. Și totuși viziunea ei fundamentală — și anume că fericirea e o evadare din realitate — străbate întreaga istorie a filozofiei și ■ religiei și are o autenticitate nu numai metafizică, ci și psihologică.

Învățătura lui Buddha nu se oprește însă la opoziția dintre viața materială și cea spirituală. Nu doar trupul nostru putrescibil ne face să suferim, ci însuși faptul că fiecare dintre noi încearcă să-și afirme și să-și pună în

**Dar din extrema atenuare și din încetarea ignoranței vine și sfârșitul faptelor: din sfârșitul faptelor vine sfârșitul conștiinței; din sfârșitul conștiinței vine sfârșitul numelui-și-formei: din sfârșitul numelui-și-formei vine sfârșitul senzației: din sfârșitul senzației vine sfârșitul contactului: din sfârșitul contactului vine sfârșitul sentimentului: din sfârșitul sentimentului vine sfârșitul dorinței: din sfârșitul dorinței vine sfârșitul însușirii; din sfârșitul însușirii vine sfârșitul devenirii: din sfârșitul devenirii vine sfârșitul nașterii: din sfârșitul nașterii vine sfârșitul bătrâneții și morții, al tristeții și necazului, al nenorocirii, jalei și deznădejdiei. Iată sfârșitul acestei gloate a răului în întregul ei.**

Atribuit lui Buddha

valoare propria sa existență separată și iluzorie. Pentru a te elibera de rău nu e suficient să te eliberezi de sclavia trupului, ci trebuie să scapi de toate dorințele care ne mențin izolarea autoimpusă, ceea ce înseamnă să lepezi integral toate dorințele. Dacă, în loc de a ne utiliza inteligența pentru satisfacerea nevoilor noastre — strădanie oricum zadarnică, deoarece spirala ascendentă a nevoilor nu se oprește niciodată —, încercăm să ni le suprimăm și să realizăm că atât lumea cât și eul sînt o iluzie, putem atinge o stare de plenitudine în care nici un fel de ființe imaginare nu ne mai întemnițează în iluzoria noastră exclusivitate și separație de divin.

Nu am competența necesară ca să intru în nesfârșita discuție, începută cu sute de ani în urmă, despre compatibilitatea sau incompatibilitatea dintre această stare absolută (evident inexprimabilă în limba muritorilor)

și continuarea vieții noastre conștiente actuale, așa cum o știm, despre sensul în care nirvana echivalează cu „extincția“ și în ce măsură ea corespunde sau nu cu *unio mystica*, așa cum a fost ea descrisă — tot în termeni vădit stîngaci — de către contemplativii creștini. Evident, ambele cazuri presupun o convingere fermă că separarea de Ființa absolută constituie rădăcina răului și a durerii și că drumul de întoarcere la starea de nonseparare e deschis. Natura obstacolelor care trebuie înlăturate înainte de a atinge starea aceasta, ca și natura stării de nonseparare însăși sînt identificate în mod diferit; tradiția budistă e mai categorică, văzînd principalul obstacol (de fapt și singurul, întrucît celelalte derivă din el) în dorința noastră obstinată de a ne afirma existența exclusivă nu numai în termeni morali, adică în termeni de egoism și lăcomie, ci și în termeni ontologici, ceea ce înseamnă că simpla mea dorință de a fi eu însumi constituie rădăcina răului inevitabil. Înțelegerea propriei tale boli nu e doar o condiție prealabilă a vindecării — ca în psihanaliză —, ci e în realitate terapia însăși, iar a-ți vedea corect atașamentul față de propria ta existență separată înseamnă a-i percepe, ca într-o accepție ciudată, irealitatea. Astfel, un contemplativ budist e capabil să spună „nu exist“ și să înțeleagă literal cele spuse, enunț pe care creștinii, cu unele excepții notabile, l-ar înțelege în mod normal numai într-o accepție metaforică, în pofida importanței pe care tema dragostei suicidare a avut-o în istoria misticii occidentale. Oare nirvana e o stare de „fericire fără o persoană fericită“, așa cum a formulat-o un filozof polonez, Henryk Elzenberg? Voi reveni la acest subiect cu prilejul discuției despre religiozitatea mistică.

Modul budist de a răspunde la întrebarea: „Ce e cu lumea și cu viața noastră în ea?“ identifică răul ca pe un eveniment ontologic: el decurge în chip fatal din însuși

faptul separației asumate de noi, *individuatio*. Distincția dintre rău în înțelesul moral și în înțelesul fizic e fie tratată ca secundară, fie trece chiar neobservată, în timp ce pentru viziunea creștină ea e fundamentală. Ești tentat să spui că într-un cadru budist consecvent, actul însuși al creației, producând mai mult decât Unul, ajunge să producă răul. În termeni creștini însă actul creației este bun prin definiție și nu produce nimic altceva decât bine. Răul e neant, *privatio*, lipsă a ceea ce ar trebui să fie; tot ce este e bun atâta cât este (*esse et bonum convertuntur*), deoarece *esse* e în întregime de la Dumnezeu.

Neavând teme ontologic, răul e o problemă de reavoință (iar voința pur umană, adică egocentrică, este rebelă și prin definiție rea). Tradiția creștină a făcut întotdeauna distincție între *malum culpae*, răul moral, și *malum poenae*, suferința. A le provoca suferință altora din ură, mînie sau din pricini egoiste e rău într-un sens moral; a suferi, firește, nu e.

De vreme ce suferința poate rezulta, evident, din cauze naturale, nu atît din reaua-voință a oamenilor, s-ar părea că motivele ei ar fi de căutat altundeva. Și totuși lucrurile nu stau așa. În termeni creștini, suferința, fie ea naturală sau provocată de oameni, e reductibilă în ultimă instanță la aceeași sursă: separarea de Dumnezeu, dar nu o separare ontologică (adică implicată în însuși actul creației), ci morală. Neascultarea deliberată determină răul moral și degradarea generală a Naturii, rezultatul inevitabil fiind suferința. Prin urmare, suferința provocată de către Natură e realmente *malum poenae*, pedeapsă pentru păcatele omenirii. E o concepție biblică ce a devenit, îndeosebi la Sfîntul Augustin, o componentă a învățăturii ortodoxe.

Abordăm aici unul din cele mai sensibile și mai enigmatice puncte din doctrina creștină, unul care a consti-

tuit întotdeauna o țintă favorită a deriziunii raționaliste: așa-numita problemă a responsabilității colective, pedeapsa colectivă, păcatul originar și mîntuirea. A fost atacat îndeobște pe două temeuri, logic și moral.

Argumentul moral e simplu. Se reduce la observația de bun-simț că ■ contrar postulatelor noastre morale normale să acceptăm ca Dumnezeu să pedepsească oameni nevinovați pentru crimele altora sau ca El să supună unor chinuri îngrozitoare întreaga specie vreme de milenii din pricina unicului act de neascultare al strămoșilor lor îndepărtați, și încă din pricina unui minor („ce, n-au furat decât un măr!“). Se poate spune că e o critică infantilă a unei povești infantile, fără mari asemănări cu învățătura creștină; totuși ea merită oarecare atenție, întrucît e deseori întîlnită în panoplia filozofilor raionaliști.

Argumentul logic arată eforturile zadarnice ale acestora care, nesatisfăcuți de o explicație generală a suferinței ca pedeapsă, caută să surprindă mîna justiției divine în fiecare fapt particular; ei încearcă să descopere motive specifice pentru durerile și nefericirile lor proprii sau ale celorlalți oameni în crimele identificabile comise de ei și, dacă se străduiesc suficient, cercetarea le este invariabil reușită. Și astfel încrederea lor în înțelepciunea lui Dumnezeu e totdeauna justificată. Sărăcia logică a acestui gen de confirmare e demonstrată în maniera popperiană tipică. Credința pe care oamenii și-o imaginează ca fiind confirmată în faptele vieții — așa sună argumentul — e total inatacabilă și tocmai de aceea inoperantă ca instrument explicativ. Dat fiind împrejurarea simplă că foarte puțini dintre noi sînt fie sfinți, fie absolut corupți, nu există nici un moment în viețile noastre în care să nu merităm, în termeni de justiție perfectă, să fim deopotrivă pedepsiți și răsplătiți. Credincioșii și-ar putea închipui că orice li se

întîmplă trebuie raportat la faptele lor virtuose ori păcătoase, iar dacă interpretează evenimentele pe asemenea linii nu au de ce să se teamă că vreunul din faptele va contrazice teoria, deoarece teoria e capabilă să absoarbă toate faptele imaginabile și ca atare e vidă din punct de vedere empiric. Și într-adevăr, dacă explicația în termeni de penalitate sau remunerație directă pare neplauzibilă, se pot substitui întotdeauna alte intenții divine cu același rezultat: nenorocul, pe care nu-l pot raporta la nici una dintre fărâdelegile mele, poate fi interpretat ca avertisment sau încercare — ambele fiind mijloace ale intervenției divine amplu documentate în Vechiul Testament (deși dacă sînt cu adevărat incapabil să-mi identific nefericirile în trecutul meu păcătos, sînt suspectat în mod firesc de orbire și mulțumire de sine, întrucît e *a priori* sigur că sînt vinovat în oricare clipă dată; nu e oare adevărat că *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum?*). Pe de altă parte, dacă survine un eveniment fericit neașteptat, fără ca nici un fel de merite deosebite din partea mea să fi contribuit evident la ivirea lui, aceasta poate fi o încurajare sau numai un surîs generos al Providenței. Nu există circumstanțe empirice imaginabile care să-mi poată contesta sau leza credința.

Critica logică este evident solidă, dar numai cu condiția ca Dumnezeu să fie o ipoteză explicativă în sens științific și ca reacțiile Lui morale la acțiunile umane să urmeze un model riguros pe care să-l putem în egală măsură discerne și folosi în prezicerea evenimentelor viitoare. Aderarea la o asemenea concepție ar avea ca rezultat pur și simplu afirmația că lumea, atît cea naturală, cît și cea socială, este guvernată de legi morale, în loc de (iar nu pe lîngă) legi fizice și biologice sau că acestea din urmă nu acționează. Or, niciodată învățătura creștinismului nu a susținut așa ceva,

niciodată adică de cînd Isus a spus că Dumnezeu face ca soarele să strălucească deopotrivă asupra celor buni și celor răi și trimite ploaia la fel și dreptilor și nedreptilor. Concepția despre o lume temporală în care mecanismele justiției operează infailibil și toate acțiunile noastre sînt corect și rapid recompensate în conformitate cu regulile morale este atît de absurd neconectată la experiența cotidiană, încît rasa umană n-ar fi putut supraviețui probabil dacă ar fi crezut vreodată în ea cu toată seriozitatea, fiindcă în caz afirmativ oamenii ar fi ignorat pur și simplu legile naturale. Într-adevăr, în învățătura creștină populară s-a pus întotdeauna accentul pe lipsa de compensație morală în treburile temporale, conform unei viziuni întemeiate pe bunul-simț: răul este puternic, virtutea e penalizată și așa mai departe. Această doctrină a stimulat, în aceeași ordine de idei, altă linie de atac frecventă împotriva creștinismului, în termenii funcției lui sociale: acuzația a fost că făgăduința unei echilibrări cerești le-a impus oamenilor pasivitate în fața răului și nedreptății, i-a privat de voința și capacitatea de a se revolta sau măcar de a-și ameliora soarta. Această critică, formulată în special de către socialiști, n-a fost cîtuși de puțin neîntemeiată în diferite perioade istorice, chiar dacă în prezent și-a pierdut în mare măsură forța.

E adevărat, pe de altă parte, că speranța recompensei terestre pentru virtuțile noastre (prosperitatea în afaceri ca semn al harului etc.) nu a absentat cu totul din creștinism, îndeosebi din viziunea protestantă despre lume. Esența învățăturii creștine nu a fost însă niciodată preocuparea de-a afirma existența unei legături magice între comportarea noastră și reacțiile destinului. Ea a fost mai degrabă: „Felul în care Dumnezeu conduce lumea e de neînțeles pentru noi, dar putem fi siguri că justiția Lui va precumpăni în cele din urmă, binele și răul vor fi corect răsplătite; aceasta nu are însă nimic de

a face cu fericirea sau nenorocirile noastre pămîntești.“ Pe scurt, atitudinea unui creștin nu e de-a aștepta reacții supranatural produse la conduita sa morală, ci ea constă în a se încrede în Dumnezeu. În fața dezastrelor pricinuite de forțe asupra cărora nu avem nici un control, creștinul e învățat „să-și închine lui Dumnezeu propria suferință“ și să fie încrezător că aparentele absurdități ale vieții au o semnificație ascunsă pe care el e incapabil să o decodeze.

Totul în cele din urmă revine la principiul de bază: încrede-te în Dumnezeu. Nu avem chei pentru cifrurile lui Dumnezeu. Putem și sîntem datori să credem, în termeni religioși, că evenimente supuse regularităților naturale sînt totuși semne ale prezenței Lui sau, ca să folosim limbajul metafizic tradițional, că ordinea teleologică a lucrurilor nu abolește ordinea „cauzelor eficiente“, ci le este suprapusă în chip misterios; prin urmare putem fi încrezători că tot ce se întîmplă e deo-

---

**... Predestinarea e o componentă a Providenței. Providența nu înlătură cauzele secundare, ci îi realizează efectele prin subordonarea acțiunii lor față de sine. Dumnezeu asigură efecte în natură prevăzînd cauze naturale care să le producă, fără de care ele n-ar fi produse. El predestinează mîntuirea omului în același fel, subordonînd planului predestinării tot ceea ce îl poate fi de ajutor întru mîntuire, fie că e vorba de propriile lui rugăciuni, fie de rugăciunile altora sau de fapte bune sau de orice alt fel, întrucît mîntuirea nu poate fi realizată fără ele.**

Sfîntul Toma din Aquino

---

potrivă determinat cauzal și inclus într-o construcție cu finalitate și, ca atare, prescrisă providențial. Nu se poate spune că universul fizic își urmează propriul său drum, indiferent și fără scop, și că numai în întunericul necunoscutei „lumi de dincolo“ va fi restaurată o cumpănă care să se conformeze dorințelor și simțului nostru moral.

Nu, ambele ordini, cea cauzală și cea finală, operează împreună, cu toate că numai cea dintîi se află în sfera de cuprindere a ochilor și mîinilor noastre. Totuși, nu vom putea niciodată dovedi, în sensul pe care „dovada“ îl are în cercetările empirice, că așa stau lucrurile. Trebuie să ne încredem în bunăvoința și înțelepciunea lui Dumnezeu; dar în contextul acesta, chiar și „încredere“ are o semnificație diferită de cea uzuală. Încrederea poate fi o așteptare bazată pe calcule probabilistice sau pe o experiență obișnuită: a avea încredere înseamnă a anticipa că un obiect sau o persoană vor fi la fel de sigure ca și pînă acum (a avea încredere în propria ta mașină, a avea încredere într-un debitor sau un medic). În contactele personale se ivește alt sens al „încrederii“, o încredere necalculată, o acceptare cu anticipație a altei persoane, indiferent dacă am avut vreodată ocazia să-i verificăm temeiurile încrederii acordate și chiar dacă am avea motive să ne îndoim de ea. Această atitudine e mai apropiată de cea a unui credincios față de Dumnezeu. Dumnezeu nu este sigur și nu-I poți acorda încredere pe baza unui document istoric care să demonstreze că ori de cîte ori copiii Săi i-au cerut ajutor, acesta le-a fost invariabil acordat potrivit dorințelor lor, ei nu pot evita concluzia că norocul și mizeria sînt distribuite la întîmplare și nu în conformitate cu regulile justiției așa cum o înțeleg ei în mod normal. Ei acceptă voința lui Dumnezeu așa cum se manifestă ea în masa haotică de accidente ininteligibile,



de legi naturale ce acționează orbește, de vădită injustiție în treburile omenești. Ei au încredere în Dumnezeu înainte ca înțelepciunea și bunătatea Lui să fie testate experimental și indiferent de rezultatele unor posibile teste. De fapt, asemenea rezultate nu sînt niciodată concludente: ocazional, ele par a fi pozitive, mai des ele înșeală însă așteptările, fără ca încrederea să fie totuși zdruncinată tocmai pentru că nu se bazează pe o evidență empirică, ci e dată *a priori*. Din clipa în care li s-a dat, dar nu înainte, credincioșii pot percepe lucrarea mîinii lui Dumnezeu și au deseori sentimentul unei lumi cîrmuite cu înțelepciune, în pofida tuturor grozăviilor ce par a desfide o asemenea apreciere. Unii cred că sînt în stare să citească semne providențiale în toate întîmplările vieții; unii, în clipe de iluminare bruscă, surprind înțelesul latent al tuturor vicisitudinilor pe care le-au îndurat. Nici acum nu o pot „dovedi”, dar lectura lor îi satisface.

S-ar putea riposta că dacă Dumnezeu vrea cu adevărat să ne transmită indicii semnificative ale exercitării autorității divine, acțiunile Lui par contraproductive de vreme ce nu sîntem capabili să le înțelegem. La ce bun să le vorbești oamenilor într-un limbaj pe care ei nu-l cunosc și nici nu-l vor putea învăța vreodată corect? Dar asta înseamnă a lua drept adevărat ceea ce trebuie în prealabil demonstrat. Oricine crede în prezența lui Dumnezeu în lume trebuie să admită că, empiric vorbind, prezența Lui e ambiguă. Sigur, n-ar mai fi nevoie de credință dacă mersul treburilor lumești ar urma direct și inechivoc normele justiției: aceasta ar însemna că trăim în Paradis. Adam și Eva nu credeau în existența lui Dumnezeu în sensul în care aveau s-o facă descendenții lor (excepție făcînd Moise, Avraam și cîțiva mistici); ei au trăit într-o veritabilă teocrație, sub conducerea directă și vizibilă a lui Dumnezeu. Viața în

exil nu poate fi decît ambiguă, semnele lui Dumnezeu nu sînt niciodată limpezi, încrederea în El e inevitabilă pentru a desfide limitele cunoașterii naturale.

---

**Dacă nu ar exista întunericul, omul nu și-ar simți corupția, și dacă nu ar exista lumină, omul nu ar avea speranță de vindecare. E nu numai drept, dar și util pentru noi că Dumnezeu este parțial ascuns, parțial descoperit, căci pentru om e la fel de primejdios să-l cunoască pe Dumnezeu fără a-și cunoaște mizeria ca și să-și cunoască mizeria fără a-l cunoaște pe Dumnezeu.**

Blaise Pascal

---

Se pune apoi întrebarea: de ce trebuie oare neapărat să avem încredere în Dumnezeu său să-I admitem existența? Dacă „de ce” înseamnă „pe ce temeuri similare celor la care ne raportăm în acceptarea ipotezelor științifice?”, nu există răspuns, întrucît nu există asemenea temeuri. Întrebarea poate fi însă răsturnată: ce argumente pot fi oare aduse spre a susține că regulile urmate în mod normal pentru testarea și acceptarea provizorie a ipotezelor științifice definește implicit sau explicit limitele a ceea ce este semnificativ sau acceptabil? Sau: care sînt temeiurile raționalismului științific? Voi reveni asupra acestei întrebări.

Să examinăm acum argumentul moral în opoziție cu doctrina păcatului originar. El evidențiază că credința într-un Dumnezeu milostiv și iubitor e frapant incompatibilă cu comportarea Lui ciudată, capricioasă și vindicativă așa cum reiese din mitul căderii omului, al exilului și mîntuirii lui. Dacă acest argument are cît de

cît o întemeiere, atunci e cazul să ne întrebăm — și, inevitabil, aceasta e prima întrebare pe care trebuie să o provoace analele Edenului — cum e cu puțință ca milioane de oameni să fi crezut într-o poveste care, potrivit relatării realiste, sfidează izbitor toate principiile moralității și bunului-simț lăsate moștenire de către aceeași învățători care poartă răspunderea perpetuării poveștii despre Adam și Eva? Întrebarea dacă e drept sau nu să pedepsești cu atîta cruzime omenirea întreagă pentru un delict minor comis de un cuplu necunoscut în trecutul îndepărtat nu constituie o enigmă teologică încîlcită ce ar putea fi rezolvată doar de către logicieni sau avocați de înaltă calificare; e o problemă lesne accesibilă și țăranilor analfabeți și e de mirare cum de-au putut fi oamenii convinși să dea crezare acestui soi de absurditate și de ce a fost nevoie ca omenirea să aștepte deschizători de ochi precum Helvétius sau Holbach pentru a ajunge să-și recunoască propria sa stupiditate uluitoare.

În realitate, creștinilor nu li s-a pretins niciodată să creadă în povestea căderii în păcat așa cum a fost ea reformulată și travestită de către raționaliști. Pentru înțelegerea religioasă autentică nu e nici măcar important dacă ei au acceptat sau nu într-un sens literal relatarea biblică despre cele întîmplate în grădina primordială. Istoria exilului, unul din cele mai puternice simboluri prin care oamenii diverselor civilizații au încercat să-și priceapă soarta și nefericirea și să le dea de rost nu este o „explicație istorică” a faptelor vieții. Ea e recunoașterea propriei noastre vinovății: în mitul Exilului, admitem că răul e în noi; el nu a fost introdus de primii noștri părinți, pentru ca apoi să ne fie, într-un chip de neînțeles, imputat nouă. Dacă oamenii ar fi fost cu adevărat învățați că Adam și Eva sînt răspunzători de toate ororile din istoria omenirii, perechea lor nefericită

ar fi fost cu siguranță blestemată și urîță de-a lungul întregii istorii a creștinismului; în fapt, imaginea lor în folclor a fost întotdeauna mai curînd blajină și plină de compătimire, iar culpa lor lesne de înțeles: căci cine oare e constant mai presus de ispită? În loc de-a arunca răspunderea pentru nefericirile noastre asupra unui cuplu de figuri ancestrale, noi admitem, prin simbolul Exilului nostru, că sîntem ciopliți dintr-un lemn strîmb (ca să folosim metafora lui Kant) și că nu merităm să ducem o viață lipsită de griji, fericită și inactivă, recunoaștere care nu frapează deloc prin absurditate.

Simbolul Exilului include totodată o vagă speranță în întoarcerea la căminul pierdut și o încredințare că, în cele din urmă, suferința omenească nu se va dovedi inutilă, că s-a cîștigat ceva de mare însemnătate pe drumul omenesc al Crucii, la care altminteri nu s-ar fi putut ajunge. Conceptul de *felix culpa* constituie anticiparea indirectă a unei Întoarceri ce are să aducă ceva mai mult decît restaurarea nevinovăției primare; el vrea să spună că noi nu revenim pur și simplu la o stare anterioară ca și cînd nimica nu s-ar fi întîmplat și că însuși răul pe care l-am produs, sau cel puțin o parte din el, s-ar putea să fi servit ca instrument al propășirii noastre.

Aceasta e narațiunea creștină, desigur, și ea include, pe lîngă simbolurile universale ale Exilului și Marii Întoarceri, și povestea Mîntuirii. În varianta raționalistă, aceasta din urmă reprezintă povestea ridicolă despre un Dumnezeu care Și-a dat Fiul nevinovat pe mîna oamenilor, astfel ca ei să-l poată ucide în chinuri, spre a-și face iertate în felul acesta crimele mai vechi. În realitate, simbolul Mîntuitorului, deși implică ideea de justiție, nu conține nici o aluzie la pedepsirea lui. S-a dezvoltat dintr-o metafizică a răului, care, departe de a fi un fabricat filozofic, își înfige rădăcinile, pare-se, în cele mai vechi straturi ale mitologiei. Aceasta reprezintă

răul și suferința, ca să spunem așa, cuplate ontologic, astfel încât orice rău aduce negreșit o retribuție. Asumarea suferinței, de bună voie și pentru binele celorlalți, e un act acceptabil în toate religiile și în toate codurile morale care mențin distincția dintre bine și rău (deși e poate tautologic să ne exprimăm astfel, de vreme ce, fără această distincție, nici nu are sens să mai vorbim despre moralitate).

Simbolul unui Dumnezeu supus suferinței, care decide să împărtășească întru totul destinul muritorilor, are cel puțin două semnificații. Mai întâi, el afirmă credința într-o lege a justiției cosmice care acționează, figurat vorbind, ca un mecanism homeostatic: are nevoie de suferință spre a restabili echilibrul alterat de forța distructivă a răului. Nu numai debitorul reat, dar și oricare altă persoană poate face față acestei exigențe, cu condiția să acționeze voluntar; cu alte cuvinte, în distribuirea datoriilor pot avea loc transferări, dar numai dacă ele sînt liber acceptate. Jertfa are sens în măsura în care umple golul lăsat de un act rău în masa Ființei. Același simbol e, în al doilea rînd, ■ recunoaștere fățișă a slăbiciunii noastre; rasa umană are nevoie de o figură divină pentru a plăti încă o dată uriașa datorie în care s-a înglodat; lipsită de capacitatea de-a o achita singură, ea își mărturișește în felul acesta infirmitatea morală. Dar în același act de conștientizare a slăbiciunii sale, omenirea își afirmă grandoarea și demnitatea: omenirea ■ în ochii lui Dumnezeu o comoară suficient de valoroasă ca să merite coborîrea Fiului dumnezeiesc în lumea trupului și a suferinței, precum și moartea umilitoare pe care o acceptă pentru tămăduirea omului. Astfel, în persoana Mîntuitorului sînt cristalizate atît laturile glorioase, cît și cele ticăloase ale existenței umane: o temă pascaliană prin excelență. Acest zeu ridicol, incapabil să se salveze de la o moarte degra-

dantă (așa a fost văzut de mulțimea din Ierusalim, care i-a zeflemisit martiriul, și de intelectualii păgîni precum Celsus), acest zeu avea să devină nu numai cel mai puternic simbol din istoria religiilor, ci și un simbol prin care omul a putut arunca o privire pătrunzătoare în propriul său destin. Și iarăși, aceasta nu e doar o speculație a filozofilor: Isus Cristos, care, în persoana, viața și suferința sa, în *opprobrium*-ul și în triumful suprem al învierii sale, a confirmat deopotrivă mizeria rușinoasă și demnitatea infinită a omului, este acel Isus real din credința naivilor, acel Isus din colinde și din picturile populare, un protector ceresc invincibil și totuși și un sărman ca oricare dintre noi.

---

**Disperarea din pricina celor pămîntești sau a ceva pămîntesc e cu adevărat disperare din pricina celor veșnice și a ta însuți, în măsura în care este disperare, aceasta fiind formula oricărei disperări. Disperatul însă... n-a observat ce se întîmplă în spatele său, ca să spunem așa; el crede că ■ cuprins de disperare dintr-o cauza pămîntească și vorbește într-una de cauza disperării sale, și totuși disperarea lui își are cauza în cele veșnice.**

Søren Kierkegaard.

---

Să rezumăm această parte a discuției: acceptarea lumii ca un cosmos cu o ordine divină în care totul are o semnificație nu e nici autocontradictorie, nici incompatibilă cu cunoașterea empirică, și totuși ea nu poate fi urmarea unei astfel de cunoașteri, oricît de vast extinsă. Atît răul moral, cît și suferința omenească, inclusiv inevitabilul eșec în viață al fiecăruia dintre noi, pot fi

acceptate și absorbite mental, ar fi însă ridicol să pretindem că, pornind de la haosul înspăimântător al vieții, putem, în urma unor procedee logic admisibile, să punem capăt ideii unui cosmos plin de sens și finalitate. Actul de credință și încredere în Dumnezeu trebuie să preceadă capacitatea de a-I vedea mâna în desfășurarea evenimentelor și în tristețea istoriei omenirii. Pe scurt: *credo ut intelligam*. Cercetarea filozofică e definitiv inaptă să producă, să înlocuiască sau măcar să încurajeze actul credinței și pesemne nimeni n-a fost convertit vreodată la credință prin discuția filozofică, excepție făcând poate situațiile când aceasta din urmă a servit drept cauză mai curînd „ocazională” decît „eficientă”. În cel mai bun caz, reflecția filozofică ar putea arăta că asemenea acte de credință nu obligă pe nimeni să dea crezare, explicit sau altfel, unor convingeri incompatibile cu faptele empirice cunoscute ori să dezmință noțiuni morale acceptate în cadrul aceluiași crez — totdeauna sub rezerva că „credința” nu este un act de consimțămînt intelectual față de anumite aserțiuni, ci o angajare morală ce implică într-un singur tot invizibil atît consimțămîntul intelectual, cît și o încredere infinită, imună la falsificarea de către fapte.

Destul de ciudat, problema aparent cea mai stînjitoare și cea mai greu de adaptat în cadrul unei teodicee creștine provine din constatarea suferinței animalelor. Dacă durerii omenesti i se poate acorda o semnificație în termeni de păcat, pedeapsă, avertisment, încercare, mîntuire, răsplată, aceasta nu se poate aplica și în cazul animalelor; ele nu sînt moralmente vinovate, ele nu sînt mîntuite, ele n-au o perspectivă a vieții veșnice, și totuși și ele suferă. De ce?

Întrebarea a primit un răspuns comod, dar, vai, total incredibil, din partea cartezienilor ortodocși. Metafizica lui Descartes a postulat, într-adevăr, că toate felurile de

acte care implică sensibilitatea și percepția au loc în sufletul imaterial, ce nu are conexiuni cauzale reciproce cu corpul-mașină și că a poseda (sau mai curînd a fi) un suflet e privilegiul ființelor omenesti; animalele, fiind automate insensibile, pur și simplu nu suferă, indiferent cît de mult sîntem îndemnați de experiența cotidiană să ne imaginăm contrariul pe baza unor analogii amăgitoare. Animalele n-au avut motive să se arate mulțumite de filozofia aceasta, întrucît fiziologii cartezieni, în mod foarte consecvent, nu și-au făcut scrupule în legătură cu vivisecția.

Această doctrină nu pare a fi fost inventată pentru a face față enigmei teologice a suferinței animale, s-a dovedit însă utilă în acest scop, dar numai fortuit, și a fost inacceptabilă, deși din motive diferite, atît pentru tomiști, cît și pentru empiriștii creștini, precum Gassendi.

Astfel neplăcuta problemă a rămas fără o soluție credibilă și de fapt nici n-a reușit să atragă sensibil atenția teologilor, ceea ce nu e deloc surprinzător: ținînd seama de cantitatea de energie pe care trebuie să o fi absorbit problema suferinței umane, n-a mai rămas cîine știe ce pentru șobolani, păstrăvi și crevete. Și totuși, cel puțin doi gînditori creștini britanici au preluat litigiul. C. S. Lewis (în *The Problem of Pain*) a imaginat o soluție pe jumătate carteziană. El susține că putem atribui animalelor sensibilitate, dar nu conștiință, și aceasta ar însemna că, deși suferă, ele nu percep succesiunea momentelor particulare ale suferinței, care, așadar, nu sporește datorită purei continuități. Cum a realizat această pătrundere în psihismul animal, Lewis nu ne-o arată. El pare a admite că animalele suferă, dar, lipsindu-le memoria neîntreruptă a durerii, ele suferă altfel și mai puțin decît oamenii. Trebuia să explice și de ce suferă totuși, și cea mai plauzibilă ipoteză în opinia lui Lewis e că Diavolul a corupt regnul

animal și a incitat creaturile să se devoreze între ele; asta s-a întâmplat înainte de crearea omului și lui i-a revenit probabil sarcina de a restaura buna ordine, dar, căzînd el însuși în păcat, n-a mai izbutit să-și îndeplinească această datorie. De vreme ce animalele nu au tipul de memorie ce poate susține o identitate psihologică, e prea puțin probabil ca Dumnezeu să le fi dat privilegiul imortalității: nu e posibil să reînvie aceeași pisică, pentru simplul motiv că nu există o „identitate” felină în sens psihologic. Lewis nu exclude însă posibilitatea ca unele animale favorite să poată fi immortalizate, nu de dragul lor, ci în calitate de componenți ai celulelor familiale umane înviate.

Peter Geach e puternic nemulțumit de această explicație. El crede (în *Providence and Evil*) nu numai că psihologia animală a lui Lewis nu are nici un fel de fundament, ci și că oricum nu ar oferi nici o soluție, chiar dacă ar fi adevărată: admitînd, ipotetic, că animalele nu au percepția succesiunii în durerea lor, ele suferă totuși. Iar a arunca răspunderea pentru suferința lor asupra Marelui Dușman nu îl absolvă de ea pe Creator, care trebuie să fi acordat permisiunea respectivă și e, ca atare, la fel de răspunzător; prin urmare, povestea lui Lewis, dacă e adevărată, ar fi un argument contra bunătății lui Dumnezeu. Geach oferă în ce-l privește altă interpretare. Nu există pur și simplu nici o dovadă, susține el, că Dumnezeu, în strategia Sa orientată spre evoluție, a avut cît de cît un interes să reducă la minimum suferința; El pare mai degrabă nepreocupat de durerea animală și de cea umană. Aceasta nu-l contrazice însă perfecțiunea, de vreme ce majoritatea calităților ce trec drept virtuți la muritori (precum castitatea, curajul, chiar justiția) nu au nici un sens cînd vorbim despre Dumnezeu și nu-l putem concepe ca împărtășind compasiunea umană pentru disconfortul fizic al altora.

Dacă imaginea lui Lewis, un Dumnezeu care nu-l împiedică pe Satana să chinuiască animalele, contestă bunătatea Creatorului, atunci cum oare i-o lasă intactă însăși concepția lui Geach despre un Dumnezeu căruia pur și simplu nu-i pasă de suferința umană și animală? Iată o enigmă pe care Geach nu încearcă să o explice. Pare că, vrînd să descriem bunătatea, nimica nu e atît de esențial ca voința de a salva oameni (sau animale) de suferință. Un zeu care e doar indiferent nu poate fi Dumnezeul iubitor al creștinilor. Poate că semicartezianismul lui Lewis, care reduce suferința animală la un nivel abia perceptibil și îi găsește originea în răutatea demonilor, nu e o sugestie lipsită de interes, la urma urmelor, și am putea fi mulțumiți cu soluția lui dacă ar izbuti să ne spună de ce este adevărată.

Chestiunea e probabil mult mai puțin presantă în înțelepciunea hinduistă, unde hotarul dintre oameni și alte creaturi nu a fost trasat niciodată atît de net, iar doctrina metempsihozei presupune că același suflet poate sălăslui succesiv atît în corpuri de animale cît și umane. Și în termeni budiști, problema suferinței și a eliberării de ea e aceeași, indiferent cine este cel care suferă. Totuși, în cadrul antropologiei creștine, orice suferință care nu poate fi nici răscumpărată, nici explicată în funcție de pedeapsă pune o problemă chinuitoare.

Concepția iudaică și creștină despre lume, în contrast cu tradiția orientală, nu s-a preocupat niciodată prea mult de creaturile inferioare altfel decît în perspectiva nevoilor omenestii. Omului biblic i s-a dat dreptul de a stăpîni și exploata animalele, iar ideea orientală despre unitatea și sacralitatea oricărei forme de viață (exprimată energic în jainism, dar prezentă, pare-se, în toate ramificațiile hinduismului și budismului) nu a fost niciodată adoptată în principalele curente ale creștinis-

mului; prin abrogarea tabuurilor alimentare ale Vechiului Testament, creștinismul a îndepărtat definitiv calitățile sacrale atribuite regnului animal. Sfântul Francisc conversind cu fratele lup și Sfântul Anton din Padova predicându-le peștilor din mare la Rimini nu întrupează atitudinea creștină tipică. Isus însuși nu pare a fi fost foarte interesat de viața nonumană altfel decât ca sursă de hrană și, ocazional, de material pentru o parabolă; a scos demonii dintr-un energumen și i-a izgonit într-o scroafă, a adus pești în năvoadele pescarilor și a blestemat un smochin neroditor. Se poate argumenta că, desemnându-l pe om drept stăpîn al naturii și subordonînd Natura nevoilor acestuia, tradiția iudeo-creștină a încurajat marele avînt al progresului tehnologic și științific pe care avea să fie construită civilizația occidentală. Religiile care predicau unitatea vieții și un respect nediferențiat față de ea nu erau adecvate pentru propulsarea cuceririi tehnologice a materiei.

## Dumnezeul raționaliștilor

Căile religioase de a percepe lumea, instituțiile cultului, credințele, nu s-au născut niciodată din reflecție analitică și nu necesită „dovezi” ale verității lor decât dacă sînt atacate pe temeiuri raționale. Logosul în religie e o armă defensivă. Certitudinea unui credincios nu e cea a unui matematician. Ideea de dovadă pusă în practică în asemenea miracole ale spiritului omenesc cum sînt dialogurile lui Platon și *Elementele* lui Euclid a fost, firește, constitutivă pentru civilizația occidentală, deopotrivă în realizările ei științifice și juridice, dar în vicisitudinile sale religioase nu a jucat decât un rol marginal, în ciuda tuturor monumentelor de teologie creștină. Creștinismul s-a născut ca o stare de conștiință apocaliptică și ca un apel către toți oamenii de a vedea iminenta *parousia* și de-a aștepta Împărăția în căință, dragoste și smerenie. Sfidător și orgolios, el a opus, în mesajeale Sfîntului Pavel, certitudinea de nezdruccinat a oamenilor simpli, *stultitiam praedicationis*, siguranței de sine a preinșilor înțelepți din Alexandria și Roma. Curînd însă a fost nevoit să accepte și provocarea intelectuală; spre a cucerii elita urbană cultivată, el a trebuit să-și asimileze arma Rațiunii naturale, și creștinismul, așa cum s-a dezvoltat de la finele secolului al II-lea și cum îl știm azi, e rezultatul întîlnirii dintre două civilizații, un compromis dureros între Atena și Ierusalim. Compromisul nu a fost niciodată pe de-a-n-tregul fericit și istoria intelectuală a Bisericii a fost hărțuită de necurmăte încercări de provocare dintr-o parte

și din alta. Biserica a dovedit totuși o admirabilă abilitate de a preîntîmpina instalarea unei prea mari falii între efortul ei intelectual și întemeierea ei în credință. A menținut filozofia într-o poziție subordonată, subliniind că marii ei doctori au fost în primul rînd oameni ai rugăciunii și evlaviei, și numai în subsidiar oameni învățați; ca sfinți patroni ai filozofilor, ea a numit doi antifilozofi: pe Sfîntul Iustin Mucenicul, care a trecut la creștinism după o serie de dezamăgiri provocate de toate școlile grecești, și pe Sfînta Ecaterina din Alexandria care, potrivit legendei, a redus la tăcere cincizeci de filozofi păgîni, cu ajutorul înțelepciunii supranaturale.

Neadmițînd ca elita sa intelectuală să fie răzlețită de vîntul Rațiunii autonome, Biserica, începînd din secolul al XII-lea, s-a expus acuzațiilor de obscurantism. Dar, în ciuda unei serii de erori grave, ea a dovedit în general o intuiție sănătoasă în puternica sa opoziție față de toți cei care au încercat să subordoneze simbolurile credinței unor argumente raționale. Evident, *religio naturalis* a deistilor nu mai e cîtuși de puțin o religie. E drept că creștinismul a suferit pierderi grele de pe urma afacerii Galilei, de pe urma atacului împotriva teoriei evoluționismului, de pe urma modului în care a abordat criza modernistă și, în general, de pe urma tuturor conflictelor cu Luminismul și modernitatea; putem spune însă fără teama de a greși că ea s-ar fi dezintegrat și ar fi dispărut pur și simplu, dacă ar fi făcut prea multe concesii părții adverse, dacă nu ar fi refuzat răs-picat și cu obstinație să șteargă hotarul dintre actul de credință și actul de consimțămînt intelectual; *dacă nu s-ar fi apărut pe baza unor criterii ce nu au îngăduit nici un fel de distincție între cultura elitelor și a celor săraci cu duhul*. Nici învățătura, nici rafinamentul sofistic nu-ți întăresc credința. Aroganța celor de înaltă cultură a fost totdeauna sever pedepsită în toate bisericile creștine. Pascal a rezumat perfect problema

spunînd că religia creștină = și înțeleaptă, întrucît are din belșug miracole și profeții care-i demonstrează vigoarea, dar și nebună, întrucît nu asemenea lucruri îi fac pe credincioși să creadă; numai Crucea îi face.

Totuși, argumentele filozofice, deși reduse la un rol secundar și neconsiderate niciodată ca un temei al credinței, au avut o funcție indispensabilă în autoapărarea creștinismului: Biserica Catolică avea să condamne în cele din urmă doctrina care afirmă că Dumnezeu nu poate fi cunoscut cu ajutorul luminii naturale (Primul Conciliu al Vaticanului, *Canones de Revelatione*, 1).

---

**Dacă un lucru este sau nu o gafă — e o gafă într-un sistem anumit. Exact așa cum ceva este o gafă într-un joc anumit, și nu în altul.**

Ludwig Wittgenstein

---

Ce e de făcut oare cu pretenția că lumina naturală furnizează suficientă certitudine despre existența lui Dumnezeu, adică o certitudine pe care rațiunea noastră ar putea-o atinge plecînd de la premise socotite a fi empirice? Numeroase manuale de metafizică creștină consemnează, pe lîngă cele „cinci căi” al Sfîntului Toma, un mare număr de alte argumente, care, în opinia autorilor, toate, fie stabilesc existența lui Dumnezeu ca pe o certitudine incontestabilă, fie fac din ea o ipoteză empirică foarte plauzibilă. Toate aceste argumente au fost atacate în repetate rînduri, fie pentru că erau logic vulnerabile, fie pentru că implicau presupuziții empirice false. Unii autori tomiști respectabili (îndeosebi Manser) afirmă totuși în mod peremptoriu ca „a șasea cale” nu e nici posibilă, nici de dorit și că dovezile lui Toma din Aquino reprezintă tot ce ne trebuie ca să întemeiem o structură perfect stabilă a teologiei naturale.



Să încercăm să rezumăm punctele cruciale ale acestor argumente și respingeri: o sarcină dificilă, dacă ținem seama de nenumăratele lucrări teologice și anti-teologice scrise pe acest subiect.

Argumentele Sfântului Toma „din mișcare” și „din cauza eficientă” au o structură logică asemănătoare. Cel dintâi susține că orice se mișcă e pus în mișcare de către altceva și că lanțul producătorilor de mișcare trebuie să aibă o primă (și ca atare imobilă) treaptă, deoarece fără ea nu ar fi posibilă mișcarea următoare și, prin urmare, nici cele ulterioare. Argumentul dedus din cauza eficientă se desfășoară într-un mod asemănător: e de ne-conceput o regresie infinită în înlănțuirea cauzelor, deoarece nici o cauza secundă și, prin urmare, absolut nici o cauză nu ar fi putut acționa, dacă o cauză primă necauzată nu ar fi inițiat succesiunea.

Pe lângă faptul că premisa aristotelică potrivit căreia tot ceea ce pune în mișcare e mișcat la rândul său e de nesusținut în termenii fizicii, construcția logică a acestor două argumente cosmologice a revelat întotdeauna, în ochii criticilor, o slăbiciune incurabilă. Ea pare a presupune că, dacă fiecare verigă dintr-un lanț (de mișcări sau de cauze) trebuie să fie precedată de una anterioară, atunci trebuie neapărat să existe și o verigă ce le precedă pe toate. Ceea ce din punct de vedere logic e vădit inadmisibil, deoarece dintr-o expresie avînd forma  $\Pi x \Sigma y (y \rightarrow x)$  nu se poate niciodată infera o expresie cu ordinea cuantificatorilor inversată (adică sub forma  $\Sigma y \Pi x (y \rightarrow x)$ ), unde semnul  $\rightarrow$  denotă orice fel de precedență, logică sau fizică. E o greșeală pe care „pus-o în evidență Kant cînd a opus postulatul rațional care cere să căutăm premisa oricărei premise și condiția oricărei condiții principiului fals care afirmă că lanțul de silogisme are o premisă absolut primă sau că succesiunea de condiții are un termen inițial ne-

condiționat. Pe scurt, nimic nu se opune din punct de vedere logic conceptului unei succesiuni infinite în lanțul evenimentelor; nici o regulă logică nu ne obligă să admitem o cauză primă, oricare ar putea fi aceasta.

O slăbiciune oarecum similară, deși nu identică, apare și în argumentul „din gradele de perfecțiune”. Și aici pare a fi implicat un salt inadmisibil de la succesiunea ființelor finite la infinitatea reală. Argumentul sună după cum urmează: de vreme ce lucrurile finite diferă unul de altul prin gradul lor de perfecțiune, sîntem obligați să conchidem că există o ființă care în același timp întrupează maximul conceptibil de perfecțiune și căreia alte ființe îi datorează bunătatea lor finită. Argumentul pare, la prima vedere, deosebit de neconvingător: chiar dacă am ști cum să măsurăm și să comparăm perfecțiunea relativă a lucrurilor, nu s-ar putea trage nici un fel de concluzii cu privire la existența necesară a ceva absolut perfect și cu atît mai puțin la această perfecțiune infinită ca izvor al celei relative printr-un act de grație sau de participare.

Nici argumentul teleologic nu pare a fi într-o situație mai bună, chiar dacă eroarea se află în premisa lui cvasiempirică și nu atît în raționamentul defectuos. El pornește de la ordinea Naturii care e atît de evident dominată de o armonie finală, încît nu putem să nu percepem îndărătul ei spiritul puternic al unui organizator înțelept. Argumentul acesta, cîndva poate cel mai frecvent utilizat dintre toate pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu în învățătura creștină populară, pare a se baza pe un sofism remarcat în repetate rînduri de către critici și pentru a cărui lămurire nu a fost nevoie să-i aștepte pe Darwin sau pe Monod. Se poate afirma că, într-adevăr, finalitatea e impusă mai curînd decît percepută în natura organică. Dacă afirmăm că iden-

tificăm un scop într-un obiect înseamnă că presupunem neapărat și o auctorialitate conștientă, și a deduce *ex gubernatione rerum* existența unui Guvernator înseamnă, strict vorbind, a lua drept adevărat ceea ce abia trebuie demonstrat: găsirea unui scop înseamnă găsirea unui autor, înaintea oricărui raționament. Și problema este că, în cadrul cercetării empirice, finalitatea, cu excepția operelor a căror auctorialitate umană e cunoscută în prealabil, poate fi totdeauna contestată. Analogiile folosite în învățătura creștină populară — „cînd vedem o hartă știm că a fost nevoie de o minte care să o facă, deci e absurd să contestăm asta cînd e vorba de însuși pămîntul reprezentat pe hartă!“ — sînt total neconvingătoare. Cînd vedem o hartă, știm că s-a străduit să o facă o minte tocmai din cauză că în natură nu există hărți și topografia fizică reală a globului nostru nu oferă nici un fel de suport acestui gen de raționament.

Cadrul explicativ darwinist de interpretare a fenomenelor organice poate apărea nesatisfăcător multor oameni de știință. Într-adevăr, o dată dus la ultimele sale consecințe de către Jacques Monod, el ne frapează adesea prin caracterul său paradoxal: ne împotrivim în chip firesc ideii că întreaga evoluție a creaturilor vii, inclusiv a propriei noastre specii, urmează a fi explicată printr-o incredibil de lungă serie de erori mecanice întîmplătoare în copierea codului genetic; în cadrul acestei scheme, existența rasei umane, chiar pornind de la condițiile de viață inițiale de pe pămînt, pare atît de fantastic de improbabilă, încît, pentru toate scopurile teoretice și practice, putem s-o eliminăm fără grijă ca pe o imposibilitate. Și totuși împotrivirea noastră ar putea rezulta din incapacitatea noastră de a ne asimila corect regulile gîndirii probabilistice: știm, în definitiv, că amestecarea mecanică a unui pachet de cărți de joc

va produce totdeauna un aranjament cu o probabilitate extrem de mică și nimeni nu ar risca nici un ban ca să parieze pe o ordine anumită a cincizeci și două de cărți amestecate la întîmplare, adică pe un eveniment avînd probabilitatea de  $1 + 1 \times 2 \times 3 \dots 52$  (decît dacă trișează, desigur). Și astfel, o minte ipotetică trăitoare în altă lume ar fi foarte îndreptățită să refuze de a miza fie și un ban pe o șansă de existență a speciei umane în sistemul solar. El ar pierde la urma urmelor, desigur, fiindcă se întîmplă să existăm, dar refuzul i-ar fi perfect rațional. În fiecare clipă se petrec evenimente extrem de improbabile și nu e *a priori* mai inimaginabil că evoluția vieții s-ar datora hazardului pur decît că o ordine anume într-un pachet de cărți ar rezulta din amestecarea mecanică. Dacă se va dovedi că undeva în univers trăiesc creaturi raționale mai mult sau mai puțin asemănătoare cu noi înșine, pesemne întregul corp al gîndirii neodarwiniste va necesita o revizuire integrală, dar nici așa nu putem vedea cum oare o asemenea revizuire ar putea stabili în mod concludent necesitatea unui ceasornicar divin.

---

— De ce oare nu se arată Dumnezeu? — Ești vrednic de așa ceva? — Da. — Ești încrezut și ca atare nevrednic. — Nu. — Atunci ești nevrednic.

Blaise Pascal

---

Desigur, numeroși mari fizicieni, contemplînd incredibil de complexa ordine a materiei, au simțit că nu pot rezista ideii unui Mare Matematician, că structura universului trebuie să-și fi avut originea într-o minte anume și că nu ne putem dispensa de ideea unui con-

structor. Dar un avocat al diavolului consecvent nu e deloc obligat să cedeze unor atare speculații. „Fizica este fără îndoială o lucrare a minții“ — ar argumenta el — „dar e mintea dumitale, nu a lui Dumnezeu. Noi, rasa umană, am produs nu numai instrumentele de măsură, ci și numerele, și le-am produs în conformitate cu structura noastră biologică și cu organele noastre de percepție specifice. Nu avem nici o mărturie demnă de încredere că universul așa cum este, indiferent de percepțiile noastre, conține raporturi numerice; nu vom putea ști niciodată — ca o chestiune de principiu, nu din pricina unor deficiențe temporare în cunoașterea noastră — cum contribuie aparatul nostru contingent de vedere, tact, reacție și manipulare a lucrurilor la imaginea lumii ce apare în cele din urmă din acțiunea corpurilor și minților noastre. De fapt, ca să apreciem corect această contribuție, ar însemna să ieșim din pielea noastră omenească, să scăpăm în primul rînd de această contribuție. Nu e de neconceput ca universul să fie similar cu imaginea noastră despre el, nici ca spiritul lui Dumnezeu să plutească într-adevăr deasupra apelor. Dar dacă așa stau lucrurile, nu o putem ști cît de cît cu certitudine, deoarece cunoașterea noastră începe inevitabil cu percepția noastră senzorială și se întoarce la ea. Prin urmare, cunoașterea noastră, oricît ar deveni ea de vastă, rămîne pentru totdeauna între parantezele poziției noastre contingente în lume, ale incapacității noastre fundamentale de a ne asigura un punct avantajos nonrelativ (în sens fizic, biologic, istoric) de observare a lumii. Universul așa cum îl știm este modul în care noi reacționăm la ambianța noastră, iar reacțiile noastre sînt determinate deopotrivă biologic și cultural. Sîntem, desigur, pasibili să vedem anumite caracteristici în obiectele pe care le percepem tocmai pentru că aceste obiecte au fost modelate de către mințile noastre; ne

imaginăm, așadar, că lumea, în sine și de la sine, acționează conform anumitor ecuații diferențiale, că ea e construită pe raporturi cantitative bine definite și e guvernată de scop. O iluzie naturală, dar nu mai puțin iluzie.“

O asemenea critică ilustrată prin exemplul ipotetic de mai sus nu presupune în mod necesar un idealism pragmatic; ea arată însă că acest tip de idealism nu poate fi respins pe baza experienței sau că încercările de a-l combate prin asemenea argumentări implică un cerc vicios; Kant și Husserl sînt de acord asupra acestui punct.

Desigur, nimic din știință nu-l împiedică pe un fizician să creadă în Dumnezeu, iar credința lui își poate găsi o încurajare psihologică în reflecțiile despre complicata mașinărie a Naturii, dar aceasta nu-l îndreptățește să-și considere credința ca pe o ipoteză explicativă în înțelesul științific, necum ca pe o concluzie logică dintr-o teorie fizică. Ca să nu mai spunem că nici poziția lui de fizician nu-l face mai calificat să abordeze problema lui Dumnezeu. În ultimă analiză, în cazul lui, nu mai puțin decît în cazul oricui altcuiva, totul e o chestiune de *Weltanschauung*, de preferință filozofică sau religioasă. Nimeni n-a auzit vreodată de comunicări despre existența lui Dumnezeu discutate în cadrul unor reuniuni de fizicieni, ceea ce e foarte firesc, întrucît știința nu oferă instrumente conceptuale pentru abordarea problemei.

Și chiar dacă ar exista o cale legitimă din punct de vedere intelectual de la imaginea științifică a lumii către un Mare Calculator, acesta din urmă n-ar fi nicidecum Dumnezeu credinței creștine (sau al oricărei alte credințe religioase), un protector binevoitor care se preocupă de noi toți și de fiecare dintre noi separat. El ar

semăna mai degrabă cu o mașină de calcul uriașă care ar lucra poate cu cea mai mare precizie, rămânând însă perfect indiferentă față de destinul omenesc.

Același lucru se poate spune, în aceeași ordine de idei, și despre toate cele cinci căi ale Sfântului Toma. Chiar dacă am admite, eronat, valabilitatea lor logică, ele ni l-ar oferi pe Dumnezeu filozofilor, nu pe „Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac“. În conceptul de „prim motor“, de primă cauză, de *maxime ens*, de o absolută perfecțiune, și de conducător superior al universului nu există nimic care să atragă după sine calitatea unui curator patern care dorește să ne salveze, să ne protejeze și, în cele din urmă, să ne acorde ospitalitatea veșnică a împărăției Sale. Prin aceasta nu vrem să spunem că întrebările care-l împresoară pe Dumnezeu filozofilor sînt neinteresante sau nefondate pentru ceea ce înseamnă creștinismul sau oricare altă religie. Existența sau inexistența acestui Dumnezeu nu constituie o problemă în plan religios și nici o preocupare stringentă pentru cei cu adevărat interesați de aceasta. Dumnezeu filozofilor e compatibil din punct de vedere logic atît cu noțiunea unui computer infinit cît și cu imaginea unui părinte care își face griji pentru progenitura sa și-i împărtășește suferințele, dar evident numai acesta din urmă e o persoană pe care credincioșii o pot venera, căreia i se pot ruga sau chiar împotriva căreia se pot revolta sau profera insulte. Corect e să adăugăm că Sfântul Toma era foarte conștient de această distincție și nu pretindea că argumentele sale ne pot conduce la Marele Judecător care-i vorbise lui Moise din rugul în flăcări. El a realizat că miezul creștinismului stă în revelație și nu ar fi rostit încîntătoarea absurditate datorată Părintelui Garasse, faimosul polemist iezuit și adversar al lui Saint-Cyran, care a afirmat că dovezile existenței lui Dumnezeu sînt atît de convingătoare, încît

parcă l-am vedea în fața ochilor. M-aș hazarda chiar să presupun că pe Sfântul Toma nu l-ar fi mulțumit nici expresia la fel de absurdă, deși nu mai puțin delicioasă, de „teologie științifică“ (sau mai curînd *wissenschaftliche Theologie*), utilizată uneori de unii profesori contemporani.

Totuși, de vreme ce continuăm să încercăm a-l înțelege pe Dumnezeu filozofilor, sîntem datori să menționăm două alte dovezi care, oricît de diferite ar putea fi una de cealaltă în construcția lor logică, apelează deopotrivă la distincția dintre „contingent“ și „necesar“: demonstrația finală a Sfântului Toma și argumentul ontologic al Sfântului Anselm.

Cea dintîi se reduce în esență la următoarele: toate lucrurile finite, adică toate lucrurile pe care le putem percepe, sînt contingente, ceea ce înseamnă că ele ar putea sau nu să existe; altfel spus, în esența lor nu există nimic care le impune existența. Dacă e așa, ele nu pot fi veșnice și trebuie să existe neapărat o perioadă de timp cînd ele nu există. Prin urmare, întreaga mulțime a lucrurilor contingente, și asta înseamnă lumea materiei și a spiritelor ca totalitate, nu e de conceput că ar fi putut exista, dacă nu ar fi fost creată de către o cauză non-contingentă și care există cu necesitate.

Argumentul acesta are o importanță deosebită deoarece presupune o distincție a cărei valabilitate e, justificabil, crucială pentru dilema „a fi sau a nu fi“ a metafizicii; nu e și cazul conceptelor utilizate în cele patru argumente tomiste menționate anterior.

Evident, distincția nu poate fi stabilită empiric, și totdeauna, de la Hume încôace, empiriștii, în mod destul de consecvent, au tins să o respingă global (cu excepția cazului cînd „necesitate“ e concepută ca proprietate a propozițiilor analitice). Nu încapă nici o

**Vrem să fim necesari, inevitabili, predestinați din eternitate. Toate religiile, aproape toate filozofiile, chiar și o parte a științei stau mărturie efortului eroic și neobosit al omenirii de a-și nega disperat propria contingență.**

Jacques Monod

Îndoială că toate obiectele empirice sînt pieritoare și putem chiar spune că nu multe generalizări de bun-simț sînt mai puternic convingătoare decît aceasta. Conceptul metafizic de contingență nu implică însă coruptibilitatea fizică a unor aglomerări particulare de materie, ci coruptibilitatea lumii ca totalitate. Se presupune că un Absolut necesar și independent ontologic este obligatoriu postulat de către natura non-necesară și nesuficientă sieși a Totalității materiale. Dar nici Totalitatea, nici autosuficiența sau contingența sa nu sînt idei fundamentate empiric. Sfîntul Toma avea în vedere un univers finit în spațiu și, începînd din Antichitate (atît Democrit, cît și Aristotel au afirmat-o), trecuse drept o certitudine că finitudinea spațială și temporală sînt cu necesitate cuplate și, ca atare, o lume finită nu poate beneficia de eternitate. Calitatea contingenței nu semnifică însă doar sau în primul rînd limitări fizice și perisabilitate, ea se referă la însuși faptul că esența și existența unui lucru nu coincid, cu alte cuvinte că esența lui nu implică și existența lui reală. Conceptul ar fi valabil și în cazul ipotetic al unui lucru finit imuabil și etern. Și cînd spun că esența lui Dumnezeu implică existența Lui, teologii nu înțeleg de obicei o relație logică, ci una mai degrabă ontică; ceea ce ei încearcă să spună nu e că o dată ce știm ce este Dumnezeu, știm că El nu poate să nu

existe, ci mai degrabă că în realitate El nu poate să nu existe, sau că Dumnezeu, și numai El, poate fi numit în chip adecvat Ființa fără însușiri.

Pentru a ști în mod corect ce înseamnă a fi contingent în sens metafizic, trebuie să știm ce înseamnă a fi non-contingent, să știm, așadar, ce este Dumnezeu. Conceptul de contingență depinde logic vorbind de contrariul său și putem spune că argumentul *ex contingente et necessario* — nu altfel decît cele patru căi ale Sfîntului Toma — acționează numai aparent de la creaturi către Dumnezeu. În fapt, el se desfășoară exact invers: percepem contingența lucrurilor o dată ce ne e cunoscută existența lui Dumnezeu, iar nu înainte. Prin urmare, tradiția lui Hume refuză să legitimeze noțiunea de contingență pe temeiul caracterului ei non-empiric: nu avem dreptul să spunem că lumea e contingentă sau că e necesară într-o accepție teologică.

---

**...Toate creaturile sînt un nimic absolut. Nu spun că ar fi cît de cît sau măcar ceva: ele sînt un *nimic* absolut. Cine nu are ființă asta este, nimic.**

Magistrul Eckhart

---

E corect să adăugăm că tomiștii, cînd sînt confrunțați cu obiecțiile logice la argumentele lor, recunosc uneori că acestea nu îndeplinesc poate exigențele științei empirice, dar susțin că ele sînt cu toate acestea valabile din cauză că ei utilizează reguli metafizice de raționament. Totuși, răspunsul lor are puține șanse să-l convertească pe un empirist. „Nu există decît o singură logică“, ar spune el, „și regulile ei sînt universal admise

în cercetarea științifică. Valabilitatea argumentelor teologice nu e recunoscută în cadrul acestor reguli, asta este."

Un empirist nu va fi impresionat nici de faimosul raționament cartezian. Descartes pretinde că el găsește în propria sa minte conceptul de infinitate și perfecțiune și, de vreme ce mintea lui e vădit imperfectă și limitată (o demonstrează însuși actul de îndoială, dacă e cu adevărat nevoie de o dovadă), ea n-ar fi putut nicidecum făuri acest concept din propriile resurse. În consecință, ideea de ființă infinită a trebuit să fie implantată în mintea umană de către altă minte, mai puternică; ținând seama că efectul trebuie să fie corespunzător cauzei, un atare concept nu ar fi putut fi plăsmuit dacă nu l-ar fi răsădit acolo o minte infinită realmente existentă.

Empiriștii consideră că acest argument este eronat în două puncte. Însuși conceptul de infinitate, așa cum a arătat Hobbes, e o negativitate pură, un act de atașare a unei particule de negație la idei finite; nimic în experiența noastră nu-i corespunde și nimic altceva nu sugerează că avem o idee înăscută despre infinitate. În al doilea rând, principiul conform căruia cauza trebuie să fie corespunzătoare efectului nu are o semnificație transparentă și cu atât mai puțin ne poate încredința că ideea de infinitate din mințile noastre trebuie să fi fost produsă întâmplător de către un autor infinit real.

E, desigur, o anumită stângăcie în argumentul lui Descartes și în cadrul unui empirism riguros el riscă să apară la fel de puțin convingător ca și demonstrațiile tomiste. Raționamentul lui Descartes se deosebește de acela tomist prin faptul că nu evoluează de la Natură spre Dumnezeu; într-adevăr, în filozofia lui nu e luat în considerare nici un asemenea proces. Totuși, la fel ca scolasticii pe care-i disprețuia, el a încercat să desco-

pere în interiorul lumii finite (aceea a unei minți finite, nu a unor lucruri fizice finite) un fir care să conducă ferm, sau chiar irezistibil, la infinitate.

Reiese, așadar, că atât dovezile tomiste tradiționale, cât și raționamentul „psihologic” cartezian cad inevitabil pradă criticii lui Hume: nu există un drum sigur din punct de vedere logic de la lumea finită la infinitate.

Să reflectăm o clipă asupra valabilității acestei obiecții în care se concentrează toate atacurile raționaliste împotriva „teologiei naturale”.

În viața zilnică, în mînuirea practică a lucrurilor, în activitatea științifică, toți gîndim conform aceluiași reguli logice, deductive și probabilistice, indiferent dacă sîntem sau nu capabili să le formulăm clar și să le codificăm, și se pare că întotdeauna așa am făcut. Aceste reguli de fapt nu furnizează unelte care să ne dea posibilitatea de a realiza un salt miraculos de la datele empirice, oricît de numeroase, la infinitate. Infinitatea, spune tradiția empiristă, nu are echivalent în experiență. Așa și este. Dar nici ideea de finitudine nu are. Noi nu percepem lucrurile ca finite, dacă nu avem în minte ideea atributului contrar, adică acela de infinitate. Cele două noțiuni sînt mutual dependente în sensul că nici una dintre ele nu e inteligibilă fără o referire la cealaltă; ca să admitem asta nu e nevoie să fii structuralist. Chiar în ipoteză că ar exista ceva de genul unei percepții pre-conceptuale, adică o percepție în care noțiunile abstracte nu joacă nici un rol (dacă totuși există, noi nu avem prin definiție acces la ea), ea nu poate conține calitatea de „a fi finit”; și, istoric vorbind, nu cunoaștem nici un concept de finitudine anterior celui de infinitate. Descartes, Spinoza, ocazional Hegel și deseori autorii panteiști au susținut, împotriva empiriștilor, că infinitatea este logic anterioară în sensul că noi gîndim lucrurile finite ca limității sau „negații” ale infinității (*omnis*

*determinatio est negatio*) mai degrabă decît infinitatea ca pe o extensie mentală sau negare a finitului. Aceasta e, fără îndoială, o problemă metafizică, nu una logică; din punct de vedere logic, fiecare termen al perechii se articulează pe celălalt și astfel se obține inteligibilitatea fiecăruia. A afirma prioritatea infinității e totuna cu a afirma contingenta sau non-autosuficiența lumii finite, și întrebarea reală este: de unde provine această idee? Nici Descartes, nici Spinoza nu au putut, în cadrul conceptual al gândirii lor, să accepte vreun argument cosmologic, vreo scară logică pornind de la obiectele vieții zilnice, cu conexiunile lor cauzale, varietatea, ordinea lor intențională etc., și ducînd la făcătorul desăvîrșit al lumii. Gîndirea lor era însă clar stimulată de către sentimentul generalizat că lumea pe care o cunoaștem în interiorul limitat al experienței noastre nu e de la sine înțeleasă sau chiar (într-un sens ce va fi discutat imediat) că e ireală, că însăși prezența ei dă naștere întrebărilor „ce este?” și „de ce este?”

Acestea nu sînt întrebări științifice în sensul în care a fost folosit cuvîntul „știință” în ultimele două secole. Dar din această recunoaștere nu rezultă nicidecum că ele sînt lipsite de sens, goale, absurde, prelogice ș.a.m.d.: epitafuri sub care s-au străduit să le îngroape avocații ideologiei scientiste. Atare întrebări și îndeosebi cea mai fundamentală dintre ele, crucială atît pentru Leibniz cît și pentru Heidegger — „de ce este ceva mai degrabă decît nimic?” — sînt expresii a ceea ce în mod derutant este etichetat drept experiență metafizică. Eticheta e derutantă în măsura în care cuvîntul „metafizic” sugerează puternic o referință la o doctrină filozofică preconcepută, pe cînd în fapt asemenea doctrine sînt mai degrabă generate de acest tip de experiență decît anterioare ei. Oamenii — și nicidecum numai filozofii profesioniști — au deseori experiențe pe

care le descriu drept uimire în fața faptului existenței, înfiorare în fața „Nimicului”, sesizare a irealității lumii sau simțămîntul că tot ceea ce este nepermanent trebuie justificat de ceea ce este indestructibil. Experiențele de acest fel nu sînt mistice în sensul strict al cuvîntului, adică nu sînt evenimente pe care oamenii le interpretează ca întâlniri directe cu Dumnezeu. Ele ar putea fi descrise mai curînd ca un simțămînt puternic că în faptul de a fi și de a nu fi — în însuși acest fapt și nu numai în perceperea existenței personale — este ceva neevident, alarmant, perplexant, straniu, uimitor, ceva ce sfidează obișnuitul, normele cotidiene de înțelegere. Asemenea simțăminte nu pot și nu au nevoie să fie convertite în „probleme” științifice; ele sînt exprimate, mai mult sau mai puțin grosolan, ca enigme metafizice. Nimic din ele nu servește pentru „a dovedi” ceva, dacă „a dovedi” își păstrează înțelesul pe care-l are de obicei în procedurile științifice. Într-adevăr, inserate ca verigi într-un lanț de raționamente, ele par de obicei sărace și

---

... O parte a metafizicii gravitează, conștient sau nu, în jurul întrebării de ce există ceva: de ce există materia sau spiritele sau Dumnezeu mai degrabă decît nimic? Totuși, această întrebare spune implicit că realitatea umple un vid, că dedesubtul existenței este neantul, că în principiu nimic n-ar trebui să existe și că avem prin urmare obligația să explicăm de ce există de fapt ceva. O asemenea preocupare e pură iluzie, deoarece ideea unui neant absolut are tot atîta înțeles ca și ideea de cerc rotund.

Henri Bergson

---



neconvingătoare. Dar e o nesăbuită remarcabilă să le elimini, așa cum fac deseori empiriștii, ca pe niște erori generate de proasta folosință a cuvintelor sau supuse explicației ca încălcări ale normelor semantice.

Atît experiența metafizică (dacă ne menținem la termenul acesta rău conceput) cît și credința întemeiată pe revelație suferă o puternică degradare cînd sînt articulate în jargoanele speculației filozofice și teologice și cînd filozofii încearcă să le vîre în forme care le simulează pe cele ale științelor naturale. Truda spiritului omenesc desfășurată în lupta cu acest tip special de experiență nu are nevoie să fie inclusă în sau confundată cu efortul uman de a prezice, explica și manevra evenimente fizice. Cu toate acestea, ambele au ceva în comun: pretențiile lor de adevăr. Vom discuta cîrînd această bază comună.

Speculațiile metafizice născute din uimirea în fața existenței și a non-existenței, la fel ca și afirmațiile teologice care exprimă credința zidită pe revelație, sînt sortite să fie neconvingătoare pentru cei ce nu împărtășesc acest gen de experiență și nici nu participă la tradiția aceasta mitologică. Dar nu convingerea lor e punctul capital. Oare Sfîntul Toma a încercat cu adevărat să-i convingă pe atei (puțini și dispersați în zilele acelea) că Dumnezeu există? Oare Descartes, chiar dacă atei nu mai erau atît de rari în secolul al XVII-lea ca în al XIII-lea? Avem motive să ne îndoim. Primul a încercat să-și șlefuiască aparatul conceptual disponibil în scopul de a-și transpune credința în limbaj aristotelic; cel de-al doilea și-a prelucrat experiența proprie despre irealitatea lumii, a cărei realitate dorea să o restaureze pe singurul drum posibil, deși ocolit, drum care duce de la propria conștiință de sine la Dumnezeu și de acolo la Natură. Descartes n-a găsit urme ale lui Dumnezeu în mecanismul fizic al universului, necum în bogăția for-

melor sale de viață (și viața nu reprezenta pentru el decît un caz particular al acțiunii legilor mecanice); el a trăit o experiență în care non-existența lumii i-a apărut ca o posibilitate distinctă. Sfîntul Toma a contemplat o lume care abunda în semne ale lui Dumnezeu: el le vedea în lumina moștenirii sale spirituale. În pofida structurii logice extrem de neasemănătoare a argumentelor lor respective, amîndoi au perceput imposibilitatea unei lumi forțate să regreseze în sine (fără a mai conta că, istoricește, cartezianismul a fost unul din izvoarele majore ale ateismului modern).

Ei nu au produs „dovezi” în înțelesul modern. Nu există nici o dovadă că, plecînd de la „totul” sau „nimic” și arătînd că „tot” ce cunoaștem din experiență este de fapt nimic dacă presupunem că e totul.

Cu alte cuvinte, atîta timp cît respectăm rigoarea logică acceptabilă în cercetarea științifică, în lume nu există urme ale lui Dumnezeu detectabile mai presus de orice îndoială, nimic identificabil cu certitudine ca

---

**Dumnezeu l-a mai făcut pe om după chipul și asemănarea sa și în privința intelectului: căci în acesta se află chipul lui Dumnezeu. Iată motivul pentru care intelectul nu poate fi înțeles nici chiar de el însuși, deoarece într-însul se află chipul lui Dumnezeu.**

---

Sfîntul Augustin

semne ale Lui. Aceasta ar putea reieși mai clar dacă am pune următoarea întrebare: să presupunem că Dumnezeu, exasperat de incredulitatea noastră tot mai răspîndită, se decide să furnizeze rasei umane dovezi irecuzabile ale existenței Sale, fără a folosi însă nici o

Astfel, divinitatea este fără formă și nume. Deși îi atribuim nume, ele nu trebuie luate în înțelesul lor strict; când îl numim Unul, Binele, Spiritul, Ființa, Tatăl, Dumnezeu, Creatorul, Domnul, noi nu-i punem un nume... El nu poate fi înțeles prin cunoaștere, care se întemeiază pe adevăruri prealabil cunoscute, în timp ce nimic nu poate preceda ceea ce există în sine. Rămîne ca Necunoscutul să fie perceput prin harul dumnezeiesc și prin Cuvîntul ce purcede dintr-însul.

Sfîntul Clement Alexandrinul

constrîngere mintală, adică fără a ne inculca în minte irezistibilul har al credinței (ceea ce El poate face și chiar face potrivit teologiei calviniste, dar nu și celei catolice). El va săvîrși un act pe care orice minte rațională și structurată științific ar fi obligată să-l interpreteze inechivoc ca pe un semn al Său. Ce ar putea face El? Ce soi de miracole extraordinare ar putea El face în care orice om cu mintea întreagă să-I poată vedea mîna? E lesne să ne dăm seama că El n-ar putea face nimica de acest fel. Un sceptic bine antrenat, chiar dacă ar vedea cu ochii lui toate minunile relatate în *Legenda aurită* a lui Iacob din Voragine, tot ar rămîne impasibil în necredința sa. Ar putea afirma oricînd că orice explicație naturală, oricît de neverosimilă, a presupuselor miracole e mai verosimilă, în definitiv, decît o explicație în termeni de intervenții dumnezeiești. Aceasta e o *quaestio iuris*, nu *facti*: problema nu e că unii sceptici inveterați ar putea, de fapt, să-și întoarcă privirile de la o evidență irezistibilă, ci că ei ar avea întru totul dreptul de a o face în termenii modelelor intelectuale ale cunoașterii moderne

care pur și simplu nu poate asimila un asemenea eveniment ca pe un „miracol“. Prin urmare, ești obligat, în termenii acestui mod de gîndire, să admiți că orice explicație bazată pe cauze „naturale“, oricît ar fi ea de neplauzibilă, e mai bună decît una supranaturală. (Spinoza nu a negat adevărul faptic al relatării despre felul în care evreii au traversat Marea Roșie, dar credea sau pretindea a crede că un vînt extrem de puternic, provocat de un lanț natural de evenimente, ar fi putut despărți apele, deschizîndu-le astfel drum fugarilor.)

Astfel, Dumnezeu e incapabil să producă vreo mărturie empirică în sprijinul existenței Sale și care să pară irecuzabilă sau măcar foarte plauzibilă în termeni științifici; afirmația aceasta nu înseamnă nicidecum o restrîngere a omnipotenței Sale, deoarece, pentru a depăși dificultatea, El ar trebui să săvîrșească mai degrabă un miracol logic decît unul fizic, iar incapacitatea Sa de a o face e compatibilă cu sau chiar inclusă în natura însăși a omnipotenței (am discutat problema aceasta ceva mai sus). El ar putea impune, desigur, credință oamenilor, acționînd direct asupra sufletelor lor, dar în ipoteza că el urmează o linie netotalitară în materie de credință și interzice folosirea coerciției mintale direct, El nu poate înfrînge rezistența justificată a unui sceptic consecvent.

Pe de altă parte, un sceptic este el însuși incapabil să zdrobească obstinația unui credincios consecvent, și aceasta e tot *quaestio iuris*, nu *facti*. Credinciosul are tot dreptul de a fi incorijibil și insensibil la argumentele scepticului. El vede semnele prezenței lui Dumnezeu în viața sa și-n viețile altor oameni, în evenimente istorice, în ordinea naturală, și e gata să admită că credința îi precedă actele de descifrare a acestor semne, și nu invers. Cu alte cuvinte, el recunoaște că credința lui e credință, mai curînd decît rezultatul unei examinări

științifice a mărturiei. El s-ar putea referi la un tip special de experiență sau de iluminare, a cărei valabilitate scepticul refuză să o recunoască.

„Certitudinea mea“ spune el, „departe de a fi un mănunchi de credințe gratuit acceptate, e profund înrădăcinată într-o percepție care produce o imagine coerentă a lumii. Toți oamenii care împărtășesc o experiență similară se înțeleg unii pe alții fără dificultate și, dacă dumneata refuzi să le admiți mărturia, explicația este că îți lipsește facultatea corespunzătoare sau mai degrabă îți lipsește voința de-a o dobândi. Oamenii cu auz normal pot comunica într-un limbaj perfect inteligibil despre subiecte privitoare la muzică, dar o persoană surdă din naștere le-ar găsi vorbele fără noimă.“

„Analogia nu e potrivită“, replică scepticul. „În opinia dumitale, credința e de cea mai mare importanță pentru modul în care Dumnezeu își guvernează supușii umani. Atunci de ce oare le-ar dăruia această facultate deosebită unora, iar altora le-ar refuza-o? De ce oare eu sunt incapabil să văd ceea ce pretinzi dumneata că vezi?“

„Poți“, i-o întoarce credinciosul, „dacă dorești. Nu există credință obligatorie în tranzacțiile lui Dumnezeu cu oamenii, doar încurajare. Asta e în ultimă analiză o chestiune de voință, nu atât de efort cognitiv.“

„Atunci admiți că nu mă poți convinge?“

„Așa e. Nu pot.“

„Dar pretinzi că credința dumitale are o valoare cognitivă, susții că posezi un adevăr care mie îmi e inaccesibil. Prin urmare, poziția dumitale se autosubminează, dacă n-ai mijloace să mă convingi pe temeiuri cognitive.“

„Depinde de ceea ce se înțelege prin temeiuri cognitive. Cum definești actele intelectuale ce duc la câștiguri pe care le accepți ca valabile din punct de vedere cognitiv?“

„Acele acte sînt definite în demersuri științifice. Desigur, s-au purtat discuții îndelungate tocmai despre modul de a defini ce e sau nu e justificat în știința empirică, și subzistă numeroase puncte litigioase. Și totuși, în majoritatea cazurilor, oamenii de știință sînt capabili să comunice și să aprecieze valabilitatea muncii lor și în mod normal ei sînt de acord că există o zonă vastă de speculație careia nu merită să-i acorde atenție, din cauză că nimica din zona asta nu le poate nici foarte vag satisface standardele, oricît ar fi ele de imprecis definite. Așadar, ei nu discută despre problema miracolelor, despre îngeri, despre Dumnezeu.“

„Dar ce m-ar putea oare convinge că criteriile aplicate în cercetarea științifică modernă sînt totodată criterii care disting între ceea ce are sau nu valoare cognitivă, nemaivorbind de ceea ce este sau nu este semnificativ?“

„E ușor de răspuns. Metoda științifică poate prezice ceea ce se va întîmpla. De exemplu, dacă folosesc o forță bine definită ca să arunc un corp bine definit în condiții gravitaționale bine definite, pot calcula factorii relevanți și demonstra corectitudinea predicției. Pot prevedea cînd va avea loc o eclipsă de soare și-ți pot spune ce șansă de câștig ai la o masă de joc. Metodele sînt, firește, mai sigure în unele domenii și mai puțin sigure în altele, și știm și de ce; condițiile realizării științifice sînt însă suficient de clare, în ciuda tuturor disputelor filozofice despre verificabilitate și falsificabilitate. Nu-ți poți folosi în același fel calificarea în teologie ca să prezici, să faci, să calculezi, să explici. Cele mai mărețe temple au fost construite pe baza calculelor, nu a rugăciunilor inginerilor, altminteri ele n-ar fi fost niciodată înălțate ori s-ar fi năruit.“

„Ești total în afara chestiunii“ — este răspunsul credinciosului. „Nimeni nu pretinde că credința ar putea înlocui cunoașterea științifică sau că te poți ruga în loc

să muncești, obținând aceleași rezultate; într-adevăr, creștinismul a declarat explicit că o asemenea iluzie este nepermisă. Întrebarea mea era pe ce baze anume afirmi, așa cum o faci în mod clar, că ceea ce știm se reduce la ceea ce putem justifica în termenii unor metode acceptabile în știința modernă, indiferent cât de exact sau inexact definite?”

„Păi tocmai pe temeiul că metodele științifice se dovedesc a fi sigure în materie de prezicere a evenimentelor și că pot fi aplicate practic cu succes considerabil, ceea ce credințele religioase nu pot pretinde că ar face.”

„Ne învățăm în jurul cozii. Eu întreb de unde provine acest concept de cunoaștere sau de valoare cognitivă. Pe ce bază excluzi o cunoaștere care nu răspunde acestor exigențe?”

„S-ar putea să nu avem rațiuni absolute, dar vedem că fiecare poate fi convins în cele din urmă despre adevărul științific, din cauză că s-a ajuns la un larg consens cu privire la criteriile de valabilitate. Nu la fel stau lucrurile în problemele religioase. Nu mă poți convinge să-ți accept credințele, noi însă ne putem convinge unul pe altul în chestiuni pasibile de soluționare prin metode științifice.”

„De acord, dar nici dumneata nu mă poți convinge pe mine în privința premisei dumitale de bază: dreptul exclusiv pe care-l au criteriile dumitale de a defini ce e cunoașterea.”

„Chiar dacă nu pot, aceste criterii sînt universal acceptate, pe cînd în problemele religioase — care, o susțin în continuare, nici nu sînt probleme — nu există o metodă comun acceptată de apreciere și rezolvare a punctelor în discuție.”

„Totul se reduce, așadar, la existența unei opinii majoritare sau a unui *consensus omnium*?”

„Fie și-așa, nu mă deranjează deloc.”

Rezultatul controversei nu e total inutil. Credinciosul și scepticul nu găsesc o cale de a se convinge unul pe altul, iar incapacitatea sau încăpățînarea lor arată că deciziile lor epistemologice respective sînt ireductibile diferite și fără perspectiva unui arbitru suprem. Că nici un criteriu de valabilitate nu poate fi stabilit fără un cerc vicios este, desigur, un motiv filozofic banal de la Sextus Empiricus încoace, fără însă ca vechimea acestui motiv să reușească a-l demonetiza. În fapt, scepticul prezent în dialogul de mai sus e numai pe jumătate sceptic: el e mai degrabă un adept al filozofiei scientiste. Nu e sceptic în ce privește legitimitatea criteriilor folosite în cercetările științifice, pur și simplu nu-l interesează justificarea lor supremă sau o posibilă *petitio principii* atîta timp cît ele se dovedesc izbutite, iar aceasta înseamnă atîta timp cît corpul științei continuă să lucreze în scopul pentru a cărui atingere și-a făcut apariția și lucrează în civilizația noastră. Dacă acesta e unicul scop și, mai ales, dacă acest scop a rămas neschimbat de-a lungul întregii istorii a științei, iată o problemă extrem de controversabilă și care depășește cadrul discuției de față. Lăsînd-o la o parte, putem totuși întreba: trebuie oare să credem că știința își îndeplinește cu adevărat misiunea și că aceasta îi constituie fundamentul valabilității cognitive? Trebuie doar să fie ca să fie valabilă? Dacă admitem acest principiu (hegelian mai degrabă decît științific, și oarecum disperat), nu vedem de ce nu ar fi aplicabil și credințelor religioase. Pînă una alta tocmai asta contestă semi-scepticul din dialogul de mai sus. El susține pretenția de adevăr în cadrul științei, dar nu și în cadrul credințelor întemeiate fie pe experiența specială a sacrului, fie pe autoritatea unei tradiții mitologice. Prin urmare, ca să ieșim din acest impas, trebuie

să facem față celei mai fundamentale și celei mai vechi întrebări ale filozofiei: ce fundament posibil are orice pretenție de adevăr?

Voi încerca să susțin următoarea aserțiune cvasicarteziană: faimosul dicton al lui Dostoievski, „Dacă nu există Dumnezeu, totul este permis“, e valabil nu numai ca regulă morală (voi discuta acest punct ceva mai târziu), dar și ca un principiu epistemologic. Aceasta înseamnă că utilizarea legitimă a conceptului de „adevăr“ sau credința că „adevărul“ poate fi chiar justificabil prezis de către cunoașterea noastră sînt posibile numai în ipoteza unui Spirit absolut.

Pretenția aceasta nu e cîtuși de puțin nouă. Ea poate fi numită cvasicarteziană în măsura în care preia miezul ipotezei lui Descartes despre un impostor diavolesc și afirmația sa potrivit căreia perfecțiunea unei ființe absolute e o condiție a adevărului. Cu toate acestea, argumentul nu e cartezian.

Mă voi opri la noțiunea semantică de „adevărat“ fără a discuta teza lui Heidegger potrivit căreia o propoziție nu e cu necesitate sau în principal „locul“ adevărului (cu alte cuvinte, că nu există motive de a restrînge predicția adevărului numai la propoziții). Nu există un sens „autentic“ al „adevărului“ pe care îl putem dezvoltă în etimologia cuvîntului grecesc și confrunța cu sensul presupus deformat pe care l-a căpătat conceptul în latină și în alte limbi. Desigur, nimic nu ne împiedică să folosim conceptul metafizic (spre deosebire de cel epistemologic) în conformitate cu tradiția scolastică, spinozistă sau hegeliană, fără ca totuși să putem afirma că acesta e singurul concept autentic sau admisibil, chiar dacă în fapt el concordă cu o uzanță lingvistică uitată sau pe jumătate uitată.

Conceptul semantic curent de adevăr e transcendentă în sensul timpuriu husserlian (nu în cel scolastic);

Ceea ce gîndim și spunem este adevărat sau fals în funcție de ceea ce este sau nu lucrul. Cînd însă cauza și regula lucrurilor este intelectul, adevărul constă în conformitatea lucrului cu intelectul. Opera unui artist, bunăoară, se spune că e adevărată cînd este conformă artei sale. Or, toate lucrările suferă aceeași relație cu legea căreia i se supun ca și operele de artă față de arta însăși. Justiția lui Dumnezeu e numită prin urmare în mod corect adevăr, deoarece ea hotărăște ordinea lucrurilor în conformitate cu înțelepciunea lui, care este legea ei. Noi înșine vorbim în același sens despre adevărul justiției.

Sfîntul Toma din Aquino

cu alte cuvinte, atribuind unui enunț proprietatea de adevăr, presupunem că ceva este așa cum se formulează în enunț și că așa este indiferent dacă enunțul a fost sau nu ori va fi sau nu făcut vreodată, indiferent dacă adevărul lui este sau nu ori va fi sau nu confirmat vreodată; ceea ce e adevărat este așa indiferent dacă știm sau nu ori vom ști sau nu că e adevărat, indiferent dacă gîndim despre el sau nu, indiferent dacă existăm sau nu, indiferent dacă vor apărea sau nu, acum sau vreodată, acte cognitive.

De-a lungul întregii istorii a scepticismului și a empirismului, legitimitatea acestui concept a fost pusă sub semnul întrebării. S-a subliniat în repetate rînduri că semnele prin care recunoaștem adevărul și falsitatea sînt guvernate de reguli normative ce pretind la rîndul

lor o justificare; aceste reguli nu pot fi deduse din materialul empiric care, tocmai de-aceia, e supus examinării epistemologice. Prin urmare, cînd definim o noțiune operativă de adevăr sîntem puși în fața unei alegeri neplăcute: fie o regresie infinită, fie o decizie discreționară, iar în acest din urmă caz totul e într-adevăr permis. În consecință, o epistemologie empirică întemeiată pe investigația psihologică sau fiziologică e, în principiu și nu numai accidental, „de neconceput”; strict vorbind, ea este o absurditate.

Expresia „decizie discreționară” se referă la situația logică, nu la cea istorică. Nu e imposibil să explicăm în termeni istorici și cauzali procesul prin care s-au elaborat și codificat sub forma logicii probabilistice criteriile valabilității cognitive. Totuși, asemenea decizii sînt discreționare în sensul că nici una nu poate fi justificată fără un cerc vicios.

Și astfel, cînd invocăm eficacitatea științei în scopul de a-i legitima criteriile de valabilitate mai mult sau mai puțin codificate, apelul nostru nu are nici o relevanță epistemologică și lasă intacte toate argumentele sceptice despre instabilitatea fundamentală a tuturor criteriilor de adevăr, chiar dacă dăm deoparte bine cunoscutele dificultăți de a defini adecvat principiul verificabilității și ne declarăm satisfăcuți cu liniile generale ale empirismului științific. Nu există motive transcendente sau logic obligatorii pentru a lua eficacitatea cunoașterii (puterea ei predictivă și aplicabilitatea practică) drept o marcă a adevărului în sensul menționat adineauri. Putem desigur defini adevărul prin referirea la criteriile eficacității; o atare definiție nu e autocontradictorie și nu duce la o regresie infinită, fiind cu toate acestea arbitrară; acceptarea ei necesită un act de credință și prin urmare principiul *credo ut intelligam* acționează asupra întregului cîmp al cunoașterii; aceasta echiva-

lează cu recunoașterea că sîntem incapabili să producem un absolut epistemologic sau că inteligența noastră e finită: o descoperire care nu prea zdruncină lumea.

Această descoperire are prea puțin de-a face cu necesitățile și cu dezvoltarea științei, care pretinde norme de acceptabilitate și nu de adevăr în sensul transcendent. Uneori, în momente de criză, cînd fundalul metafizic sau antimetafizic îi este revelat brusc, știința caută o autojustificare filozofică, dar, din punct de vedere logic, ea nu e nevoită să presupună totuși că ceea ce e acceptabil conform criteriilor sale trebuie să fie și adevărat. Dacă acest ultim predicat e eliminat sau dat uitării, eficacitatea cunoașterii empirice nu e alterată din acest motiv. Și dacă cineva contestă legitimitatea criteriilor de acceptabilitate general admise, el nu poate fi convins că greșește prin nici unul dintre argumentele logic convingătoare. Pe scurt, atît un nihilism epistemologic cît și o permisivitate neîngrădită sînt empiric invincibile.

Printre argumentele folosite de obicei împotriva acestui raționament sceptic cel mai important e următorul: un punct de vedere sceptic nu poate fi susținut în mod consecvent; cînd un sceptic spune că „nimic nu e adevărat” el înțelege că „e adevărat că nimic nu e adevărat”; astfel, poziția sa e autosubminantă ca urmare a acestei contradicții inevitabile. E cazul tînărului Husserl.

Acest contraargument nu e deloc convingător. Un sceptic nu se simte nicidecum obligat să spună „e adevărat că nimic nu e adevărat”. Se poate mulțumi foarte bine cu susținerea că predicatul „adevărat” e inutil și folosirea lui nejustificabilă. El respinge pur și simplu ecuația care stabilește că propoziția „soarele strălucește” e echivalentă cu propoziția „e adevărat că soarele strălucește”. Dacă e consecvent, el trebuie să

respingă ispita de-a atribui cuvintelor sale orice valoare de adevăr sau semnificație cognitivă. Poziția sa este că în actele de vorbire nu sînt implicate pretenții de adevăr. Vorbirea constă în acțiuni practice prin care oamenii încearcă să cîștige sau să evite ceva. A persistat, desigur, o obișnuință de lungă durată de-a înzestra aceste acțiuni cu valori adiționale de adevăr și falsitate, dar longevitatea acestei obișnuințe nu-i conferă totuși mai multă legitimitate. Iar întrebarea „de ce oare unele dintre aceste acte se dovedesc a fi eficace din punct de vedere practic, în timp ce altele duc la eșec?” nu poate primi nici un răspuns dacă implică vreo corespondență metafizică între conținutul actelor noastre de vorbire și lumea în sine.

Prin urmare, poziția scepticului este că noi ar trebui să încetăm a ne frămînta cum să justificăm conceptul de adevăr, abandonînd în schimb cu totul investigația epistemologică, afară de cazul în care am putea găsi o cale de acces către un Absolut epistemologic: asta le era clar atît lui Descartes cît și lui Husserl. După Kant, Husserl ■ pus în mișcare cea mai temerară și cea mai adînc penetrantă sondă filozofică pentru a căuta izvorul unei certitudini supreme fără Dumnezeu; oricît de departe i-a avansat sapa de foraj descoperind straturile ascunse ale conștiinței, ea n-a putut lucra încontinuu și toate rezultatele au sfîrșit prin a fi expuse dubiului. Nu exista nici un temei ultim și definitiv despre care să nu simți nevoia de-a întreba „care *îi* e temeiul?”, nici un ultim chit legendar care să susțină turtureaua ce susținea pămîntul. Nu s-a putut găsi nici un răspuns final întrebării „cum știm că Eul transcendental e infailibil?” Problema nu este mai marea dificultate de ■ imagina o „dovadă” pentru existența Eului transcendental decît pentru cea a lui Dumnezeu, ci faptul că primul, neavînd statut ontologic propriu și, ca atare, nici identitate

divină autofondatoare, nu poate fi, atîta cît se poate imagina, eliberat de contingența și incertitudinea conștiinței umane empirice. Admițînd că există o asemenea intuiție perfectă, originară și primordială, nepoluată de către contingența psihologică, biologică și istorică a spiritului uman, ea ar putea lua una din următoarele trei forme: un nou pseudonim pentru Dumnezeu (ceea ce Husserl, e limpede, nu dorește), un punct de vedere pur și absolut fără un subiect (ceea ce înseamnă un soi de rînjete fără o pisică) sau o proprietate descoperibilă a Eului psihologic care să împărtășească failibilitatea acestuia din urmă. Poate că în pura imanență a unui Eu autocontemplativ e imaginabilă o intuiție fără greș, dar în acest context pînă și expresia „autocontemplativ” pare improprie, ținînd seama că noi nu putem imagina o conștiință care să se vadă pe sine însăși fără intermediarul unei oglinzi; ar trebui să vorbim de autoidentitate, mai curînd decît de autocontemplație, și dacă ar fi așa, perfecțiunea cognitivă a unei asemenea conștiințe nu ne-ar ■ de nici un folos nouă muritorilor, deoarece orice ar încerca ea să ne comunice ar trece inevitabil prin mediul poluant al propriului nostru „Eu psihologic” și al vorbirii noastre, molipsindu-se astfel de contingența lor. Și dacă în noi există ceva asemănător cu „scînteia lui Dumnezeu” — în cuvintele Magistrului Eckhart — aceasta nu poate fi acolo fără Dumnezeu care subzistă indiferent de cunoașterea noastră despre El. Încercarea lui Husserl de a descoperi o cărare către adevăr (adică infailibilitate) ocolindu-L în același timp pe Dumnezeu este, așadar, la fel de nesigură ca toate celelalte strădanii filozofice asemănătoare; e zadarnic să pornești la o vînaătoare de certitudine ateistă și deci e zadarnic să pornești la vînaătoare de adevăr *tout court*.





În mintea omniscientă însă, prin definiție, distincția dintre subiect și obiect e abrogată, întrucât cunoașterea absolută implică o transparență desăvârșită; cu alte cuvinte, un atare subiect trebuie să fie tot ceea ce știe. În consecință, pentru el (sau pentru El) nu există adevăr în sensul în care e folosit cuvântul în cunoașterea umană, unde trebuie să rămână mereu activă distincția dintre percepător și ceea ce e perceput. Asta e ceea ce afirmă metafizica creștină când spune că Dumnezeu, strict vorbind, nu cunoaște adevărul, ci este adevăr și că în El, efectiv, *esse et verum convertuntur* (trec peste întrebarea ce anume ar putea însemna aceeași aserțiune când e aplicată în mod derivativ la creaturi). Și însăși definiția unei minți omnisciente sugerează perfectă ei realitate: distincția e abolită atât între ceea ce este și ceea ce ar putea fi, cât și între ceea ce a fost și ceea ce va fi, altminteri ea s-ar cunoaște pe sine și ar cunoaște lucrurile prin intermediul memoriei și al anticipației și prin urmare nu ar mai fi adevărul atotcuprinzător.

---

...Căci în eternitate nu există nici ieri, nici mâine, există mai degrabă doar un Acum mereu prezent.

Magistrul Eckhart

---

Astfel, urmez formula carteziană în măsura în care ea afirmă că pretențiile umane de adevăr sînt vide fără raportare la ființa divină. Prin aceasta nu se presupune nici o raportare la veridicitatea lui Dumnezeu, dar admit că predicatul „adevărat” nu are nici un înțeles decît raportat la adevărul atotcuprinzător, care e echivalentul unei minți absolute. Abordarea transcendentă este deocamdată justificată.

Argumentul nu are însă nimic de a face cu dovezile realității lui Dumnezeu: el nu poate nici consolida, nici slăbi vreunul dintre argumentele în favoarea existenței. Scopul său nu e de a arăta că Dumnezeu există, ci de a expune dilema cu care sîntem pare-se confrunțați cînd ne izbim de întrebarea privitoare la adevăr și la însăși posibilitatea unei epistemologii: fie Dumnezeu, fie un nihilism cognitiv, la mijloc nu e nimic altceva.

---

Nicăieri în lume nu poate fi găsit Dumnezeu. El se sustrage prezenței și percepției corporalizate. Realitatea lui nu se află în spațiu și timp. Existența lui nu poate fi demonstrată. Realitatea lui, dacă există, trebuie să aibă un specific radical diferit de realitatea lumii. Din meditația despre Dumnezeu nu se dezvoltă nici o știință în sensul unei cunoașteri universal valabile a lui Dumnezeu, nici o cunoaștere care să poată cerceta obiectul „Dumnezeu”. Căci pentru cunoaștere nu există Dumnezeu.

Karl Jaspers

---

Am încercat să demonstrez că Dumnezeu nu este și nu poate fi o ipoteză empirică și că nu există semne identificabile ale prezenței Sale dacă termenul „ipoteză” își păstrează sensul obișnuit. Prezența Sa nu poate explica nimic special — iarăși în sensul uzual al cuvîntului „a explica” — iar întrebarea „cum să explicăm totul?” poate fi eliminată pe motiv că „totul” nu e un concept ce poate fi construit în mod adecvat. Dacă lucrurile stau așa sau nu e o chestiune de preferință filozofică: este plauzibil să susținem că, o dată

ce „explicarea a tot ce există“ e recunoscută ca sarcină posibilă, căutarea unei Ființe absolute devine intelectualicește ineluctabilă. Dar nu numai că nu există rațiuni obligatorii pentru a recunoaște posibilitatea unei asemenea sarcini, ci, dimpotrivă, există puternice motive împotriva recunoașterii ei înăuntrul cadrului conceptual al științei moderne. S-ar putea ca situația aceasta să nu-l deranjeze deloc pe credincios; totuși, un credincios trebuie și poate admite, în primul rînd, că interesul său depășește hotarele legitimității așa cum a fost ea definită, oricît de imprecis, în știință; în al doilea rînd, că, fie și admitînd forța explicativă a unei Ființe absolute, ne-am afla foarte departe (pesemne infinit de departe) de Dumnezeu credincioșilor, prieten și părinte; în al treilea rînd, că orice explicație ar fi în orice caz extrem de îndoielnică, date fiind dificultățile în a face inteligibilă ideea de creație: peste hiatul dintre Ființa absolută și mulțimea de lucruri finite încă nu ar putea fi aruncată o punte.

Există un mod de a căuta o cale intelectuală către Dumnezeu, care nu ar presupune nici un fel de ipoteze despre lumea finită; problema e aici de-a arăta că putem în mod consecvent să gîndim despre Dumnezeu, negîndu-i totodată existența. Această încercare e cunoscută sub numele de argument ontologic. El a provocat, pare-se, printre filozofi, de-a lungul secolelor, mai multe controverse decît oricare alt component al teologiei naturale. Motivul unei dezbateri atît de aprinse a fost, poate, faptul că oricine lua cunoștință de el pentru prima oară era de obicei frapat de sentimentul unei erori evidente și totodată al unei dificultăți iritante de a spune unde anume este eroarea.

Esența argumentului ontologic al Sfîntului Anselm este că Dumnezeu e o ființă deloc mai mare decît poate fi concepută; a presupune că Dumnezeu există numai în

mintea noastră, iar nu și în realitate, ar însemna să afirmăm că El nu este cea mai mare ființă conceptibilă, din cauză că ceea ce există în realitate e mai mare decît ceea ce există numai în minte. Cu alte cuvinte, potrivit Sfîntului Anselm, oricine acceptă (și toată lumea o face) acest concept de Dumnezeu și-i neagă existența se contrazice pe sine însuși, deoarece «nega existența reală a lui Dumnezeu înseamnă a respinge definiția Lui drept cea mai desăvîrșită ființă ce poate fi concepută și, ca atare, drept o ființă existentă».

---

**... Acela care nu poate fi sesizat sau înțeles sau văzut se face el însuși văzut, înțeles și sesizat de către aceia care cred, ca să le poată da viață aceluia ce-l sesizează și-l văd prin credință... Adevărata viață vine din participarea întru Dumnezeu, iar a participa întru Dumnezeu înseamnă a-l cunoaște pe el și a te bucura de bunătatea sa.**

Sfîntul Irineu

---

Principalul contraargument al criticilor poate fi rezumat spunînd că Sfîntul Anselm include existența în definiția lui Dumnezeu și apoi declară că e contradictoriu să admiți definiția proclamîndu-ți totodată ateismul: ea este într-adevăr contradictorie, dar numai din cauza definiției ilicite; ai putea într-un mod asemănător să imaginezi o definiție de genul „Pegas este un cal înaripat care există“ și să susții apoi pe această bază că Pegas e un animal real.

Problema e cu siguranță mai puțin simplă decît lasă să se înțeleagă contraargumentul acesta. Sfîntul Anselm nu și-ar fi aplicat raționamentul la Pegas sau

la orice altceva în afara lui Dumnezeu tocmai pentru că nu poate fi gândită decât o singură ființă *quo maius cogitari nequit*. El nu spune în acest context că esența lui Dumnezeu îi presupune existența, dar asta trebuie să fi avut în vedere când și-a specificat definiția. Nervul argumentului se află în ideea că noi nu putem gândi despre Dumnezeu ca despre o entitate imaginară o dată ce știm ce înseamnă ■ fi Dumnezeu; și anume o ființă care nu poate să nu existe. Astfel argumentul ar putea fi peșemne reformulat, spunând că dacă Dumnezeu este în definitiv conceptibil, El nu poate să nu existe. Astfel, *grosso modo*, abordează chestiunea un apărător contemporan cu noi al Sfântului Anselm, Charles Hartshorne; în opinia sa, argumentul ontologic e perfect rezonabil dacă e reformulat sub forma unei judecăți ipotetice: „Dacă Dumnezeu e posibil, Dumnezeu e necesar.“

Poate fi însă Dumnezeu conceput pe baza presupunerii că a-L concepe pe El înseamnă a admite că esența și existența Lui converg și astfel că El este o ființă necesară nu numai în sensul că se întâmplă să existe, etern și imuabil, ci în sensul că El e obligat să existe, fiind *causa sui*, astfel încât nonexistența Lui ar fi, așa zicând, o contradicție ontică?

Se cuvine să adăugăm că poți în deplină consecvență să admiți conceptul de existență a lui Dumnezeu care îi implică existența și să respingi argumentul ontologic: e ceea ce au făcut Sfântul Toma și adepții săi, printre alții. Motivul pentru care tomiștii au opus rezistență argumentului ■ fost impresia că el ar fi înzestrat intelectul nostru failibil cu prea multă putere: noi *putem*, de fapt, să-L concepem pe Dumnezeu ca non-existent, spun tomiștii, nu fiindcă existența Lui nu e cu adevărat inclusă în esența Lui, ci din cauza slăbiciunii rațiunii noastre; pe scurt, sîntem atît de slabi de minte, încît

putem fi și ateî. Putem bănuî, chiar dacă Sfîntul Toma nu o spune în atît de multe cuvinte, că raționamentul Sfîntului Anselm dovedea un fel de hybris intelectual, o încredere inadmisibilă în capacitatea filozofiei; în termeni tomistici, singura cale către Dumnezeu accesibilă luminii naturale (adică diferită de revelație și de darul rar al unirii mistice) pleacă de la imperfecțiunea și non-autosuficiența creaturilor, iar nu de la cunoașterea de către noi a naturii lui Dumnezeu. Poate s-ar mai cuveni să spunem și că pentru tomiști argumentul ontologic e adevărat, dar că numai Dumnezeu îi poate înțelege adevărul (ceea ce însă pare a ne duce într-o antinomie, în măsura în care un enunț de forma „A e adevărat, dar numai Dumnezeu o știe“ presupune că „eu știu că A e adevărat, dar nu pot ști că așa este“. Astfel, conținutul propoziției ar fi negat de actul rostirii ei, așa cum s-ar întâmpla dacă ar fi să spunem „mi-e cu neputință să spun un singur cuvînt“ sau „sînt mut“). Argumentele tomiste arată o lume care are nevoie de Dumnezeu ca să fie ceea ce este, ele nu revelează natura impenetrabilă și independentă a lui Dumnezeu.

Critica kantiană și pozitivistă a argumentelor ontologice e mai radicală. Formula lui Kant potrivit căreia „existența nu este un predicat real“ presupune că nu e nici o deosebire între a spune „mă gîndesc la Dumnezeu“ și „mă gîndesc la Dumnezeu care există“ decât dacă aceasta din urmă combină cele două enunțuri logic independente „mă gîndesc la Dumnezeu“ și „Dumnezeu există“, în care caz ultima propoziție necesită o justificare separată. Raționamentul lui Anselm însă vrea să arate că într-un caz și numai în unul enunțul „mă gîndesc la A“ e echivalent cu „mă gîndesc la A care există“, și că acesta din urmă nu e echivalent cu „mă gîndesc că A există“, ci cu „cît timp mă gîndesc la A nu pot să gîndesc că A nu există“.

Potrivit tradiției kantiene și humeene eroarea argumentului ontologic constă în încercarea lui de a dovedi că judecata „Dumnezeu există” e analitic adevărată, în timp ce nici o judecată nu poate fi deopotrivă analitic adevărată și existențială în conținut. De ce nu?

Spre a discuta această chestiune în amănunt ar trebui să mă aventurez în câmpul vast al îndelungatei controverse despre definiția analicității. Nu mă simt competent să-mi asum această sarcină și trec peste argumentele mai multor filozofi moderni potrivit cărora nici o judecată analitică nu poate fi valabilă decât dacă implică o presuposiție existențială (Poincaré și Le Roy au pornit discuția; au urmat Schlick și Ajdukiewicz); dacă aceste argumente sînt solide, ele ar trebui să reclame o modificare a principiului deja menționat, dar ele n-ar îndreptăți legitimitatea conceptului de „existență necesară” și nici nu ar confirma temeinicia dovezii Sfîntului Anselm.

Putem totuși căuta o *instantia crucis* și pune întrebarea dacă există alt exemplu de judecată care să combine aceste două proprietăți — incompatibile în termeni kantieni și humeeni — altfel spus, care să fie analitică și existențială în conținut. Un candidat pentru această himeră imposibilă este, bănuiesc, judecata „ceva există”. Rațiunea pentru care se poate spune că această judecată e analitică și astfel „necesară” este că negația ei „nimic nu există” e nu numai falsă, ci și îninteligibilă și absurdă: într-adevăr, dacă e ceva absurd, ea este. Pe această bază putem susține că „ceva există” e echivalentă cu „cu necesitate ceva există”. Ești tentat să echivalezi acest din urmă enunț cu „ceva există cu necesitate”, ceea ce ar duce la pretenția anselmiană: înșăși ideea de existență duce la concluzia că există o existență necesară. E drept însă că nu e permis, în termeni de logică modală, să inferezi „ceva există cu nece-

sitate” din „cu necesitate ceva există”. Dacă o atare inferență este inadmisibilă, rezultă că putem în mod consecvent să o aprobăm pe cea din urmă și să o negăm pe cea dintîi, că este, cu alte cuvinte, consecvent să spui „cu necesitate ceva există, dar nimica nu există cu necesitate”.

Se pare că ne vedem acum obligați să ne întoarcem la problema contingenței lumii; am putea fi incapabili să concepem „non-existența lumii”, adică „neantul” total, și să fim astfel îndreptățiți să credem că „cu necesitate ceva există”, continuînd să susținem totuși că orice există, luat separat sau ca totalitate, e contingent. Nici un fel de reguli logice nu pot clarifica această chestiune. Un empirist s-ar crampona de teoria că conceptul de existență necesară e absurd, iar un metafizician ar putea stărui să spună că negarea empiristului implică o doctrină epistemologică nici pe departe evidentă, și anume că toate criteriile valabilității cognitive sînt acelea care se întîmplă să fi fost elaborate în știința empirică modernă.

---

**Lucrurile din Sub-Cerese se nasc din existență,  
existența se naște din nonexistență.**

---

Lao zi, *Dao De Jing*, trad. Dinu Luca

---

Empiristul poate merge mai departe. El poate afirma că înșăși utilizarea conceptului de existență în sens absolut e de nepermis și că existența e o idee nu mai puțin îninteligibilă decât „neantul”. Cînd spunem că un obiect există, înțelegem întotdeauna că el aparține unei clase de obiecte sau pur și simplu că manifestă proprietăți bine definite; nu avem acces la existență în înțelesul metafizicienilor, adică în acela de contrariu al

„neantului“. Putem traduce fără nici un risc toate propozițiile în care apar expresia „există“ sau negația ei într-un limbaj în care „este“ poate fi utilizat numai ca o copulă, și atunci ne debarasăm de toate aparentele mistere metafizice; nu se poate spune că un cal are proprietatea existenței, contrar lui Pegas care are proprietatea non-existenței: ambele enunțuri sînt absurde, în afară de cazul cînd ele înseamnă respectiv „caii (în măsura în care sînt definiți printr-un grup de proprietăți) apar în experiență“, „caii înaripați nu apar în experiență“. Prin urmare, isprăvim nu numai cu aserțiunile privitoare la o existență necesară, dar și cu propozițiile de genul „ceva există“ sau „caii există“.

Aceasta e, firește o opțiune filozofică posibilă: un fenomenalism radical foarte apropiat de nihilismul ontologic al înțelepților budiști. Dacă un empirist are dreptul să-și ducă astfel premisele pînă la capăt — și eu unul cred că are —, atunci conceptele de existență și neant, aflîndu-se pe același nivel de ininteligibilitate, sînt cu adevărat eliminate din cîmpul curiozității noastre legitime. Dacă, pe de altă parte, admitem legitimitatea acelor concepte, nimica nu ne mai apără de formidabila întrebare a lui Leibniz: de ce există ceva mai degrabă decît nimic? O dată ce o admitem și o înfruntăm, Ființa necesară, Dumnezeu lui Anselm a cărui non-existență e de neconceput, iese la iveală ca o obligație intelectuală. Iarăși, Dumnezeu, impus astfel spiritului nostru, apare simplu ca un biblic *sum qui sum*, nu ca Judecătorul și Binefăcătorul creștin, dar acest Dumnezeu nu e totuși nici doar un *figmentum rationis*.

Încă o dată, ne aflăm în fața a două opțiuni ireconciliabile: fie punctul de vedere al fenomenalistului radical, un nihilism ontologic care elimină însăși ideea de existență din societatea entităților inteligibile, fie recunoașterea că întrebarea privitoare la existență duce la

existența necesară. În instrumentarul filozofic nu există principii „superioare“ îndeobște acceptabile pentru a tranșa ciocnirea dintre aceste opțiuni (excepție făcînd falsele apeluri la considerații morale etc.). În ochii fenomenalistului, metafizicianul e incapabil să-și „dovedească“ susținerea; în opinia metafizicianului, însuși conceptul de „dovadă“, astfel restrîns, implică o opțiune filozofică pe care el nu e motivat să o preia. Amîndoi au dreptate în sensul că amîndoi iau o decizie logic arbitrară, cu deosebirea că fenomenalistul e de obicei mai puțin dispus să o recunoască.

## Dumnezeul misticilor. Erosul în religie

Cuvintele „mistic“ și „misticism“ sînt larg utilizate în diverse scopuri irelevante. Pe unele le putem înlătura fără nici un risc; nu are rost să ne frămîntăm în legătură cu modalitățile vag depreciative sau de-a dreptul neglijente în care e deseori folosit cuvîntul „mistic“ pentru a spune că ceva e de neînțeles, sau misterios, sau straniu, sau absurd, sau pur și simplu religios. Totuși, chiar și cînd se are în vedere un înțeles mai precis, el nu are limite îndeobște acceptate și în privința aceasta nu se deosebește de toți ceilalți termeni religioși și filozofici. Într-o accepție largă, adjectivul „mistic“ denotă orice experiență pe care oamenii o interpretează ca aducîndu-i în contact direct cu o realitate spirituală non-umană, indiferent dacă se crede sau nu că e implicată prezența lui Dumnezeu. Potrivit cercetărilor recente, incidența acestui tip de experiență e surprinzător de ridicată în rîndul unor oameni de diferite profesii, credințe și nivele de educație. Într-o accepție mai restrînsă, o experiență este mistică dacă persoana care o trăiește se simte în contact direct cu Dumnezeu (indiferent dacă Dumnezeu e clar și viu experiat ca o prezență personală sau mai curînd ca temeiul spiritual indefinibil al întregii existențe). Acest contact e de obicei — cel puțin printre misticii creștini și islamici — pătruns de cel mai intens sentiment de dragoste și asociat fie cu o puternică dorință de a realiza o unire desăvîrșită cu El, de a-și

dizolva propria personalitate în oceanul nemărginit al Divinului, fie cu simțămîntul că ai realizat în mod temporar această unire. „Misticismul“ se poate referi la întreaga arie acoperită de acest gen de experiență sau la expresia ei literară sau pur și simplu la o doctrină — testată personal ori nu — care presupune că o atare experiență e deopotrivă posibilă și autentică, nu numai într-un sens psihologic, ci și în sensul că este realmente ceea ce pretinde a fi.

A vorbi despre viața mistică te obligă la o și mai mare sîngăcie decît a vorbi despre Dumnezeu în termeni speculativi, și majoritatea marilor mistici au insistat în repetate rînduri asupra inadecvării fără speranță a limbajului pe care-l aveau la dispoziție în încercarea de a descrie ceea ce trăiseră pe parcursul actelor lor de unire. Ei au vorbit, evident, despre Inefabil; adesea au recomandat tăcerea drept cea mai bună cale pentru apropierea de Dumnezeu și și-au violat recomandarea prin însuși faptul rostirii ei.

Experiența unirii mistice e un fenomen rar, se poate spune înșă că ea alcătuiește nucleul vieții religioase. Oricît de neobișnuit și oricît de inadecvat ne-ar fi transmisă în scris, e singura experiență directă și, în mintea misticului, absolut irezistibilă, a Eternului și Infinitului ca atare. În această privință, ea poate fi comparată cu unele forme limitate ale experienței religioase, precum sentimentul că Dumnezeu îți ascultă rugăciunea sau îți răspunde la ea, precum unele întîlniri cu inteligențe neomenești, îngeri sau diavoli, sau precum simpla senzație a prezenței divine. Numai în unirea mistică, Dumnezeu, în loc de a fi doar conceput în termeni speculativi ca un temei veșnic, infinit și viu al ființei, e cunoscut sau mai degrabă simțit ca atare printr-o „atingere“ directă. Această experiență, deși imposibil de transmis celorlalți în calitatea ei originară, e



**Și sufletul vede, gustă și experiază că Dumnezeu e mai aproape de el decât este el însuși, că este în mai mare măsură Dumnezeu decât el însuși și că Îl posedă, dar nu ca pe un lucru și nici cum se posedă pe sine însuși, ci mai mult decât orice și mai mult decât pe sine. Și se conformează acestei lumini astfel încît bucuria, viața, voința, dragostea și văzul lui sînt mai mult în Dumnezeu decât în el însuși.**

Benedict de Canfeld

decisivă pentru păstrarea în viață a moștenirii religioase a omenirii; ea e izvorul marilor religii și e reflectată în cele mai importante documente literare ale istoriei religiilor.

Însăși expresia „experiența Eternului și Infinitului” indică imposibilitatea fundamentală de a descrie adecvat unirea mistică: într-adevăr, cum oare pot Eternul și Infinitul să fie „redate” în acte care nu implică nici o noțiune abstractă? Această experiență e „directă” — cum ar fi percepția senzorială, pipăitul sau gustul, în opoziție cu înțelegerea conceptuală a divinului — și totuși nu e deloc senzorială: ar putea fi asociată, fără să aibă neapărat nevoie, cu viziuni și alte percepții senzoriale sau ar putea fi precedată de ele, dar marii mistici n-au acordat niciodată multă importanță acestor fenomene secundare sau chiar le-au respins, văzînd în ele mai degrabă obstacole decât ajutoare pentru actele propriu-zise de dragoste unificatoare. Foarte adesea, ei au descris caracterul „experimental”, nemijlocit, al acestor acte prin tot felul de expresii negative. Sufletul în starea de unire e gol atît de imagini cît și de concepte abstracte, nu se gîndește la Dumnezeu și nu încearcă

să-l sesizeze în categorii intelectuale, efort în orice caz deopotrivă inutil și peste posibilitățile omenești. Nici un mistic nu a încercat să „dovedească” existența lui Dumnezeu: pentru el, așa ceva ar fi asemănător cu încercarea de a dovedi că mierea e dulce sau, poate, că apa e udă.

Nici un cititor lipsit de prejudecăți nu poate să nu rămînă cu o impresie de extraordinară intensitate și autenticitate din parcurgerea marilor texte mistice pe care ni le-au lăsat moștenire diferite civilizații și diferite tradiții religioase. Și nu poate nici să nu observe, dincolo de varietatea culturală și psihologică, uimitoarea persistență a anumitor teme de bază, ceea ce sugerează că avem de a face aici cu o experiență umană rară, dar la fel de universală ca dragostea sau frica. Misticii, cu

**Micul spațiu dinlăuntrul inimii e la fel de mare ca universul acesta necuprins. Cerurile și pămîntul sînt acolo, și soarele, și luna, și stelele; focul și fulgerul și vînturile sînt acolo, și tot ceea ce este acum, și tot ceea ce nu e, căci întregul univers este în El și El sălășluiește în inima noastră. ... Spiritul care se află în trup nu îmbătrînește și nu moare, și nimeni nu poate ucide vreodată Spiritul care e veșnic. Acesta e adevăratul palat al lui Brahman și-n el sălășluiește toată dragostea din univers. El este Atman, Spiritul pur, mai presus de tristețe, bătrînețe și moarte, mai presus de rău și de foame și de sete. El este Atman, a cărui dragoste e Adevărul, ale cărui cugetări sînt Adevărul.**

Din: *Chandogya Upanishad*

toate că limbajul lor e mai curînd liric decît speculativ, își caută uneltele de exprimare în propria lor tradiție religioasă și literară. Dar ceea ce au în comun e destul de vast ca să ne facă să credem că în viața religioasă există, poate, un miez imuabil. Tradiția orientală tinde, firește, să accentueze mai puternic procesul prin care sufletul e topit sau dizolvat în oceanul nemărginit al Absolutului în asemenea măsură, încît nici un element personal nu mai poate fi recunoscut. În misticismul apusean, temele anihilării, pasivității totale și deificării nu lipsesc, desigur, dar ori de cîte ori au vehiculat ideea închivocă a unui suflet ce dispăre fără urmă în abisul Divinității, ele se ivesc la oameni care au trecut dincolo de limitele tradiției creștine instituite; unii dintre ei au fost condamnați oficial de Biserica Romano-Catolică, alții au rămas într-un limb al sufletelor rătăcite, pe care nici o Biserică creștină nu e dispusă să le adopte.

Au existat cel puțin trei motive, de ord'n teologic, instituțional și moral, care explică de ce anume expresia literară sau filozofică a misticismului a întâmpinat obstacole — mai mari în unele împrejurări istorice decît în altele — cînd și-a căutat un locaș în Bisericile oficiale. În învățăturile creștinismului, ca și în toate credințele monoteiste, intervalul finit dintre Creator și creaturi a fost întotdeauna crucial; în vederea acceptării de către El sau a unirii cu El, Dumnezeu nu putea abolii distincția fundamentală și în fapt nimeni nu se putea apropia de Dumnezeu fără să admită această distincție, nu numai ca fapt ontologic, dar și ca atitudine morală și emoțională. Drumul către Dumnezeu se realizează prin smerenie, căință, recunoaștere a propriei păcătoșenii și neputințe, cu conștiința unei distanțe fără sfîrșit între aspirant și desăvîrșirea divină — distanță peste care se poate arunca puntea iubirii, fără ca prin aceasta ea să fie vreodată anulată. Invocarea egalității, ca să nu mai

vorbim de identitate, dintre sufletele omenești, în veșmîntul lor putrescibil și finit, și perfecțiunea imuabilă a Absolutului nu se putea să nu apară ca blasfematoare, expresie a unui hybris infinit. A spune, cum a făcut-o Eckhart, că sîntem transformați total în Dumnezeu, fără a mai persista vreo distincție, că Dumnezeu a dat omului tot ce i-a dat și fiului Său, că toate creaturile sînt neant pur, într-un înțeles literal și nicidecum metaforic, nu se putea armoniza cu învățătura creștină consacrată.

---

### Dragostea de Dumnezeu din om este Dumnezeu.

Pedro Ruiz de Alcaraz (sec. al XVI-lea)

---

Misticii creștini, cu cîteva excepții izolate, nu au pretins niciodată realizarea unei uniri cu Dumnezeu sau a unei conversiuni ontologice întru Dumnezeu ca rezultat al strădaniilor omenești sau ca răsplată binemeritată pentru vrednicia omului în rugăciune și contemplație. Unirea nu era ceva de așteptat, necum ceva meritat, era un dar extraordinar al harului și nu puteai contribui la aceasta altfel decît făcînd tot posibilul ca să-ți suprimi propria voință, să-ți reduci sufletul la o stare de desăvîrșită pasivitate prin care să poată acționa Dumnezeu. Dar pînă și pretenția că o atare pasivitate poate fi atinsă ca urmare a unui efort autoanihilant al sufletului nu se deosebește de ideea autodeificării, deoarece pasivitatea absolută nu e nimic altceva decît o transformare în Dumnezeu; dacă e de presupus că prima poate fi atinsă prin exercițiul contemplației, la fel se poate spune și despre cea din urmă. Capacitatea de a realiza starea în care „acte de voință” — cu cuvintele

misticilor — sînt total suprimate echivalează cu înlocuirea lor de către voința lui Dumnezeu și, ca atare, cu pierderea distincției dintre uman și divin.

Fără îndoială, renunțarea la propria voință a fost un principiu tipic al învățăturii morale creștine și nimeni pesemne n-a insistat mai stăruitor asupra lui decît Sfîntul Augustin; un om care își aplică propria voință seamănă cu diavolul, spunea el. Într-adevăr, în termeni creștini, islamici și iudaici, a-ți urma propria voință, și nu pe-aceea a lui Dumnezeu, nu e un simplu păcat, ci păcatul prin excelență, izvorul întregului rău, neascultarea care a pricinuit atît căderea îngerilor, cît și pe cea a oamenilor. A-ți abandona totuși propria voință într-un act de ascultare desăvîrșită față de poruncile lui Dumnezeu nu e același lucru cu distrugerea statutului ontologic al personalității umane, așa cum numeroși mistici și-au conceput experiența. În actele de supunere voluntară față de călăuzirea divină, voința, și astfel integralitatea persoanei, nu e nici anihilată, nici substituită de Dumnezeu, și abisul dintre Creator și creatură, departe de a fi astupat, devine și mai dramatic evident.

---

**Înainte de a fi eu, fusesem Dumnezeu în Dumnezeu, prin urmare pot fi încă o dată după ce fi-voi mort pentru mine.**

Angelus Silesius

---

Iată principala motivare teologică a poziției ambigue rezervate misticismului în credințele monoteiste. Motivarea instituțională nu e evidentă. Conceptul harismatic de Biserică presupune că ea este mediatorul de neînlocuit dintre Dumnezeu și poporul Său, iar aceasta își găsește în mod special expresia în interpretarea sacra-

mentelor: acte săvîrșite de persoane în cadrul rînduiei Bisericii și cărora li se atribuie capacitatea de a implica prezența divină și de a transmite puterea harului. Un mistic însă nu are nevoie de intermediari umani, comunicarea sa cu Domnul e directă și el își poate imagina, așadar — după cum mulți au făcut-o — că e liber să se dispenseze de ajutorul preoților. Pentru un mistic radical care crede că singurul drum adecvat către Dumnezeu e să-L căutăm în propria noastră inimă și să-L „gustăm“ într-o întîlnire nemijlocită, preoții și, de fapt, întregul organism ecleziastic sînt indiferenți sau chiar trebuie priviți ca piedici în calea contactului real. Misticul îl vede și-L simte pe Dumnezeu în orice piatră și-n orice picătură de apă și astfel nu are nevoie de o bucățică anume de pîine sfințită ca să aibă acces la El. Bucurîndu-se de dragostea divină ca de un mod al propriei sale existențe, el nu are nici un motiv să ceară iertare în cadrul instituțional al confesiunii. Are o atitudine spontană de subapreciere față de întreaga latură liturgică și sacramentală a vieții religioase. Pe scurt, un mistic radical, prin însuși actul unirii sale cu Dumnezeu și fără să o declare neapărat face legitimitatea și nece-

---

**Dacă inima ta ar fi curată, atunci orice faptură ar fi o oglindă a vieții și o carte de învățatură sfîntă. Nu este nici o faptură oricît de mică și de neînsemnată, care să nu înfățișeze bunătatea lui Dumnezeu. Dacă ai fi bun și curat cu inima, atunci le-ai vedea și le-ai înțelege bine pe toate fără nici o greutate. O inimă curată străbate cerul și iadul.**

Toma din Kempis, trad. D. C. Vișan

---

sitatea unei biserici în cel mai bun caz îndoielnice, dacă nu chiar de-a dreptul dăunătoare. Misticii radicali sînt rebeli potențiali, dacă nu efectiv, în interiorul unei comunități ecleziastice. Ei își manifestă loialitatea numai față de Dumnezeu și, firește, dacă socotesc că între ordinele directe ale lui Dumnezeu și exigențele Bisericii se ivește un conflict, ei nu ezită în privința loialității prioritare. Suspiciunea ecleziastică față de misticism e ușor de înțeles: la urma urmelor, oricine, un nebun, un maniac însetat de putere, un suflet demonizat pot pretinde că sînt unșii lui Dumnezeu; o misiune importantă a Bisericii e să prevină căderea credincioșilor pradă autoprocamațiilor prieteni ai lui Dumnezeu și profeților mincinoși, precum și să definească criteriile pe baza cărora se poate face distincția între pietatea autentică, pe de o parte, și amăgirile, șarlatanismul și ispitele diavolești, pe de alta.

---

**Îndepărtează punctul și nu mai există linie. Îndepărtează-l pe Dumnezeu și nu mai există făptură. Reciproca însă nu este valabilă.**

Valentin Weigel

---

Cea de-a treia, rațiunea morală pentru care instituțiile ecleziastice au fost suspicioase cu religiozitatea mistică, nu a fost cîtuși de puțin lipsită de fundament. Creștinii care pretindeau acces privilegiat la canale directe de comunicare cu Dumnezeu se convingeau lesne pe sine că nu erau legați de normele uzuale de comportament. Ei ar fi putut apela, așa cum unii au și făcut, la asigurarea Sfîntului Pavel că se află sub domnia harului și nu a legii, interpretînd acest har ca libertate, acordată aleșilor, în raport cu regulile morale tradiționale.

În religiozitatea mistică erau și alte componente care ar fi putut duce — dar nu trebuiau nicidecum s-o facă — la concluzii antinomice similare. O incurabilă ambiguitate pare a fi persistat în modul mistic de abordare a lumii create și putem găsi, în unele scrieri mistice, o oscilație între două extreme, ambele ivindu-se aparent din aceeași experiență, nici una dintre ele compatibilă cu învățătura Bisericilor creștine. Misticul nu vrea să cunoască și să dorească decît pe Dumnezeu, orice atașament sau interes față de creaturi fiind în ochii lui idolatrie și o barieră pe drumul către perfecțiune. În învățătura creștină tradițională, oamenilor pioși li se cerea să-L iubească pe Dumnezeu ca pe unicul bine absolut, fără însă a tăgădui o valoare relativă sau subordonată unor țeluri finite, cu condiția ca ele să fie corect situate în ierarhia bunurilor; în lumea creată există lucruri și calități care ar putea trece drept valori autonome, chiar dacă nu absolute (*finis ultimus secundum quid*), și altele care, fără să aibă vreo valoare intrinsecă, sînt folositoare prin faptul că aduc cu sine sau contribuie la cîștigarea unor bunuri autotelice (astfel, de pildă, viața omenească e bună în sine, dar nu reprezintă binele absolut și, ca atare, ar putea fi sacrificată în slujba lui Dumnezeu, pe cînd hrana nu are valoare autonomă, ci e bună în măsura în care susține viața etc.). Nu și în cazul unui mistic radical. Dumnezeu fiind nu numai cel mai înalt, dar și singurul bun adevărat, creaturile nu au nici măcar o valoare derivată sau instrumentală; viața unui contemplativ radical este un efort de-a abolii integral orice implicare spirituală, cognitivă, morală sau estetică în lumea lucrurilor finite — inclusiv pe el însuși — ca să se concentreze exclusiv asupra lui Dumnezeu în speranța de a fi în cele din urmă absorbit în El. Nevăzînd în universul coruptibil altceva decît o masă

de obstacole care barează înaintarea spirituală, el e lesne supus ispitei unui soi de viziune maniheistă asupra lumii, potrivit căreia tot ce e material e de obârșie satanică, diavolul e literalmente „prințul acestei lumi“, iar eliberarea spirituală constă în eliberarea de toate legăturile cu materia — natură, corp, procese fizice.

**În cunoașterea binelui și a răului, omul nu se înțelege pe sine în realitatea destinului orientat spre originea sa, ci mai degrabă spre propriile-i posibilități, posibilitatea sa de a fi bun sau rău. Se cunoaște acum pe sine ca separat de Dumnezeu, în afara lui Dumnezeu, și asta înseamnă că acum se cunoaște numai pe sine însuși, iar pe Dumnezeu nu-l mai cunoaște deloc, căci pe Dumnezeu îl poate cunoaște numai dacă-l cunoaște doar pe Dumnezeu. Cunoașterea binelui și a răului e, așadar, separare de Dumnezeu. Numai împotriva lui Dumnezeu poate cunoaște omul binele și răul.**

Dietrich Bonhoeffer (1930)

Această atitudine poate lua însă două direcții opuse: cea teocratic-ascetică sau cea antinomic-anarhistă (sau, ocazional, o stranie combinație a amândurora). Misticul cu înclinații maniheiste ar putea spune: trupul, fiind intrinsec și incurabil rău, trebuie să fie ținut sub cel mai sever control cu putință și încătușat cât mai strâns posibil; cu alte cuvinte, viața noastră pămînteană ar trebui ordonată printr-o disciplină severă, pentru ca nu cumva dorințele profane ale trupului nostru mizerabil să altereze puritatea spiritului întemnițat într-însul. Așa

raționau catarii: condamnarea maniheistă a materiei conducea la retragerea ascetică dintr-o lume impură. Dar pornind de la același principiu, se putea ajunge la concluzii practice absolut contrarii, urmînd logica lui „dracu' m-a-ndemnat s-o fac“: de vreme ce trupul meu e neputincios în ghearele diavolului și singura mea preocupare e sufletul, cea mai indicată conduită e să nu-mi pese cîtuși de puțin de isprăvile corpului și să-l las pradă pierzaniei lui, după ce îmi smulg eul spiritual din legăturile lui cu materia. Astfel, un contemplativ poate rămîne foarte bine în starea lui de unire cu Dumnezeu, netulburat de corp, care e liber între timp să săvîrșească, bunăoară, tot felul de acte sexuale dezgustătoare cu alte corpuri, de preferință tot cu unele abandonate de către posesorii lor avansați spiritualmente. Aceasta era în mare logica pietății cvietiste a lui Miguel de Molinos și unul dintre motivele condamnării lui de către Biserică.

Și totuși, în loc de-a sugera dispreț față de lumea coruptă, o abordare mistică putea cu ușurință să determine ca un suflet contemplativ să deslușească *pleroma*

**Cunoașterea este bună. Astfel, maeștrii ne învață că atunci cînd cunoști creaturile așa cum sînt în ele însele, aceasta e cunoaștere de amurg, în care creația e percepută prin idei clar distincte; cînd însă creaturile sînt cunoscute în Dumnezeu, aceasta e cunoaștere de dimineată, în care creaturile sînt percepute fără distincții, toate ideile fiind respinse, toate asemănările contopite în acea unică idee care e Dumnezeu însuși.**

Magistrul Eckhart

divină în întreaga varietate a creaturilor, și astfel să încerce mai degrabă un sentiment de extaz decât unul de repulsie față de ele. Unui asemenea contemplativ universul îi apare nu ca revelația încetoșată a unui mare meșter, îndărătul căreia îi poți percepe vag lucrarea sau mai curînd i-o poți deduce logic din produsele sale, ci ca prezența nemijlocită ■ Unului inefabil. Oscilația dintre disprețul față de lume (pentru că nu e Dumnezeu) și deificarea ei, acceptarea ei admirativă (pentru că ea nu poate fi altceva decât Dumnezeu în acțiune) produce această ambiguitate ineluctabilă manifestată în experiența mistică într-un mod mai evident decât în alte forme de cult, dar ale cărei rădăcini se află totuși în însăși ideea, fundamentală oricărei forme de cult mono-teist, a Unului născînd Multiplul.

Înainte de a ne îndrepta atenția asupra acestei probleme cruciale, în care sînt concentrate aproape toate preocupările fundamentale din istoria religioasă a omului, să vedem ce consecințe morale și filozofice se pot trage din varianta „panteistă” (în opoziție cu cea maniheistă) a experienței mistice, ținînd seama de faptul că aceste două viziuni asupra lumii, aparent incompatibile, nu apar neapărat separate, în confruntare ostilă, ci adeseori alcătuiesc cei doi poli ai aceleiași experiențe (unii autori mistici, într-adevăr, par a nu fi conștienți de tensiunea pe care polaritatea aceasta o generează în mințile cititorilor). Am pus termenul „panteist” între ghilimele. În realitate, o lume integral însuflețită de către Divinitatea nediferențiată care se revelează deplin în fiecare grăunte de nisip și-n fiecare fir de iarbă nu trebuie să fie, deși poate fi, panteistă în accepțiunea proprie a acestui cuvînt. Pentru un panteist, creaturile nu trebuie să fie văzute doar ca semne ale lui Dumnezeu, ca expansiunea sau divulgarea lui Dumnezeu în spiritele noastre: e în joc o dependență mutuală și necesară,

o verigă substanțială ce-L leagă pe Dumnezeu de univers, și prin urmare e la fel de impropriu să vorbim despre o lume fără finalitate, urmînd orbește legi fizice, ca și să-L imaginăm pe Dumnezeu „dincolo”, ca pe o entitate pe deplin autosatisfăcută care va fi confecționat poate, din rațiuni doar Lui cunoscute, lucruri finite, rămînînd însă neafectat de activitatea Sa productivă. E mai bine să explicăm modul în care un panteist descrie lumea în termeni de dependență mutuală și necesară între Creator și creaturi decât să folosim metafore mai familiare despre Dumnezeu mișcînd și călăuzind universul „din interior”, despre prezența Sa „înăuntrul” lumii, căreia îi impune o ordine finalistă „imanentă”; asemenea expresii sugerează o relație topologică ce nu reprezintă de obicei intenția filozofilor sau gînditorilor religioși cărora li se poate aplica eticheta de „panteism”. E drept că atît discuțiile teologice cît și cele epistemologice sînt aproape inevitabil paralizate de incapacitatea inerentă (relevată de Bergson) a limbajului de a renunța la reprezentări și tipare spațiale în descrierea unor relații și calități nonspațiale și că expresiile împrumutate de la aceste modele — printre ele numărîndu-se „în”, „spre”, „interior”, „exterior”, „dincolo”, „imanent”, „transcendent” — sună inabil sau chiar nepotrivit cînd ne referim

---

**Dumnezeu care este totalitatea tuturor acestora trebuie să includă toate lucrurile în ființa sa infinită, pe cînd el însuși nu poate fi inclus de nici un alt lucru. Dacă mai există ceva în exteriorul lui, atunci el nu este totalitatea tuturor lucrurilor și nici nu conține toate lucrurile.**

---

Sfîntul Irineu



la opoziții precum Dumnezeu/lume sau subiect/obiect. O debarasare completă de figurile spațiale e, evident, impracticabilă, se poate însă realiza o debarasare parțială. Iată motivul pentru care vom încerca să evităm vocabularul tocit de supralicitare al „imanentismului“, cel mai folosit îndeobște în contextul credințelor panteiste.

Mă voi referi, dintre acestea, numai la varianta spirituală. Panteismul naturalist sau încercarea de a-i trece Naturii anumite proprietăți divine — schimbarea orientată spre un scop, înțelepciunea providențială, creativitatea — reprezintă uneori un efort de a-L aduce pe Dumnezeu mai aproape de experiența umană, chiar cu prețul de a-L priva de trăsături personale recognoscibile, uneori nedeosebindu-se altfel decât în frazeologie de un ateism fățiș (a spune că lumea e Dumnezeu înseamnă a spune că nu există Dumnezeu, după cum a remarcat Hobbes în mod judicios). El ar putea fi asociat cu un gen de cult cvasimistic al Naturii (mărturie stau Giordano Bruno sau Campanella), ceea ce însă e doar o palidă copie a misticismului propriu-zis, și, istoric vorbind, panteismul naturalist apare neîndoiește drept o anticameră culturală a Luminismului matur, atotsatisfăcut în necredința sa. Oricât de important în vicisitudinile civilizației europene, el iese din cadrul discuției de față.

Panteismul spiritualist, pe de altă parte, include atât credința că Dumnezeu manifestat în creativitatea Sa e Dumnezeu propriu-zis (contrar unei viziuni a universului ca mesaj codificat din care se poate deduce prezența Sa îndepărtată) și că realitatea e de natură spirituală. Fiind invizibil, El nu poate fi, desigur, materia primă din care au fost făcute lucrurile; plenitudinea Sa nealterată e de găsit în fiecare fragment al lumii și, ca atare, tot ce există e divin.

**Nici un lucru nu poate participa la esența lui Dumnezeu și totuși această esență trebuie să fie chiar și în diavol.**

Angelus Silesius

Această viziune asupra lumii, care nu rareori e întâlnită sau menționată aluziv în literatura mistică, a dat naștere unui număr de consecințe pe care creștinismul oficial, în mod deloc surprinzător, le-a găsit paradoxale din punct de vedere teologic sau riscante din punct de vedere moral. Pe lângă tendința lor evident inadmisibilă, pomenită mai sus, de a șterge hotarul dintre Dumnezeu și creaturile Sale (îndeosebi supușii Săi înzestrați cu rațiune), promptitudinea panteiștilor de a vedea chipul lui Dumnezeu în fiecare fir de praf i-a făcut, cum era și firesc, să neglijeze, să nu ia în seamă, să nu aibă capacitatea de a admite realitatea Răului.

Am relevat deja unele dintre teribilele probleme provocate de prezența Răului într-un univers guvernat de Dumnezeu. Atitudinea disprețuitoare a panteiștilor a agravat și mai mult aceste probleme și le-a făcut și mai greu atacabile. În tradiția oficială a monoteismului, răul moral, deși, firește, necauzat de Dumnezeu, era real și, cel puțin parțial, de nerăscumpărat. Degeaba existența era bună, totuși reaua-voință a oamenilor și demonilor, marcându-le inevitabil libertatea și autodeterminarea, constituia o energie autentică, o provocare directă la adresa ordinii și planurilor lui Dumnezeu. În viziunea panteiștilor nu e însă loc pentru o asemenea energie. Ei sînt puternic tentați să creadă, fără să o spună neapărat în atât de multe cuvinte, că orice se petrece e de inspirație divină și nu poate fi decât parte dintr-un proiect providențial. Admițînd aceasta, însăși distincția dintre

Bine și Rău e greu de definit, iar noi înclinăm să credem că toate faptele noastre, oricât de malign motivate, nu numai că generează „în mod obiectiv“ binele conform planului grandios al lui Dumnezeu, dar efectiv *sînt* bune; întreg ansamblul educației morale e subminat în felul acesta sau pur și simplu devine inutil.

Astfel, adorația mistico-panteistă a spiritului atot-însușitor al lui Dumnezeu putea produce aceeași nepăsare morală ca și doctrinele opuse ce includeau disprețul maniheist al materiei, putea justifica un soi de anarhism moral („nu te frămînta, orice-ai face, ești lucrătorul lui Dumnezeu“).

S-ar putea susține că în ambele cazuri o asemenea permisivitate morală confortabilă a fost dedusă fie din premisele maniheiste, fie din cele panteiste numai de către grupuri sau indivizi marginali și că nici unuia dintre filozofii, gînditorii sau misticii realmente importanți nu le pot fi atribuite atare intenții. Totuși întrebarea privitoare la locul ce ar trebui, dacă ar fi cazul, repartizat Răului și la modul în care poate fi explicat nu era mai puțin alarmantă, chiar dacă ea se ivea în viziuni panoramice profund inspirate ale istoriei universale: la Ioan Scottus Eriugena, la Hegel, la Teilhard de Chardin.

Creștinismul a cunoscut un refuz recurent de-a admite că salvarea ultimă a lumii nu ar fi totală, că un anumit rău e de nerăscumpărat și că istoria cosmică include elemente irosite, ce nu vor fi absorbite în actul final al mîntuirii. Centrul conflictului l-a constituit chinul mister al damnațiunii veșnice căreia îi sînt supuși atît demonii cît și oamenii. Mereu s-au găsit oameni ce se simțeau incapabili să reconcilieze ideea unui Dumnezeu infinit bun și milostiv cu imaginea focului infernal de nestins. La Conciliul de la Constantinopole din 543, Origen și călugării de la Ierusalim

care-i răspîndiseră doctrina au fost condamnați pentru afirmația că „chinurile demonilor și ale oamenilor necredincioși sînt vremelnice“ și că „Domnul Cristos va fi răstignit în viitor în folosul demonilor“. Biserica armeană a fost condamnată în 1341 de către Benedict al XII-lea pentru susținerea că patimile lui Isus „distrușeseră în întregime iadul“. Eriugena credea în salvarea atotcuprinzătoare a universului (în ciuda unor inconsecvențe în această privință ca și a multor altora). La fel și Teilhard de Chardin, deși nu a spus-o explicit. Papini a scris o carte ca să demonstreze că diavolul ar urma să fie reintegrat în Împărăția Cerului.

Disputa nu e cîtuși de puțin banală sau ne semnificativă în termeni religioși. Într-adevăr, în joc este semnificația unității ultime a realității, și această dispută a constituit principala linie de demarcație dintre înțelepciunea extrem orientală și religiile revelate europene din Orientul Apropiat.

Alt pericol inherent în experiența mistică, în termeni de educație religioasă instituțională, este pretenția misticilor de a participa la eternul Acum divin, de a savura plinătatea veșniciei în care este eliminată orice distincție dintre trecut și prezent. Într-o asemenea stare de *praesens* imobil nu există nici o amintire despre ceea ce a fost și nici o anticipare a ceea ce va fi, însăși diferența dintre ele a fost într-adevăr abrogată și și-a pierdut înțelesul. În consecință, misticul uită o parte din acele virtuți și sentimente ce fuseseră considerate drept un echipament indispensabil al propășirii creștine: atît cele care țin de trecut — regrete, căință, conștiința vinei — cît și cele orientate spre viitor, precum frica de pedeapsa divină, scrupulul, speranța, prudența. Cîtă vreme misticul se delectează în comuniune cu Dumnezeu, atotmistuitorul Prezent nu mai e tulburat de curgerea timpului. Pe scurt, toate criteriile cărora le e supusă

viața noastră cea de toate zilele dispar, lipsite de sens. Mistical radical este dincolo de bine și de rău în același sens în care și Dumnezeu este.

**În cel care depinde (de alții) este șovăire. În cel care este independent nu e șovăire. Acolo unde nu e șovăire, este liniște. Acolo unde este liniște, nu este desfătare pasională. Acolo unde nu este desfătare pasională, nu este du-te vino (în renaștere). Acolo unde nu este du-te vino (în renaștere), nu este cădere de la o stare la alta. Acolo unde nu este cădere de la o stare la alta, nu este „aici“, nu este „dincolo“, nu este „aici-și-acolo“. Acesta e sfârșitul suferinței.**

Atribuit lui Buddha

Capacitatea de a lăsa la o parte regulile moralei creștine cotidiene, în care intră diferențierea și ierarhizarea virtuților și viciilor, e potențată de efortul misticalului de a-și curăți conștiința de orice porniri egoiste, inclusiv aspirația către propria mîntuire. Renunțarea aceasta supremă, ce poate fi găsită în textele multor mistici, inclusiv în ale acelora de o impecabilă ortodoxie catolică, precum Sfînta Teresa de Ávila, e un fenomen ce însoțește firesc atitudinea teocentrică: se cuvine să-l iubim pe Dumnezeu pentru El însuși, iar nu pentru că ne-a făgăduit fericirea eternității; El este scopul în sine, și nu un mijloc în slujba nevoilor omenești; trebuie să-l acceptăm și să-l admirăm voința necondiționat și cu anticipație, chiar dacă ea include osîndirea noastră (*resignatio ad infernum*). Lepădarea tuturor gîndurilor și dorințelor raportate la sine însuși le apare multor mistici ca o parte integrantă a cultului pro-

priu-zis; numai dragostea pură, absolut dezinteresată merită numele de dragoste și nu se confundă cu interesul egoist.

În perspectiva acestei rapide treceri în revistă a riscurilor pe care le comportă religiozitatea mistică (din punctul de vedere al unui corp ecleziastic), ne-am așteptat ca o biserică, cu cît e mai bine organizată și cu cît e mai strict supusă unor reguli explicite de conduită, să fie cu atît mai puțin dispusă a tolera acest gen de cult în interiorul propriului ei cadru instituțional. Lucrurile însă nu stau așa. Biserica Creștină se mîndrește cu o impresionantă galerie de mari mistici, considerați de ea însăși, pe drept cuvînt, drept cele mai strălucitoare stele de pe firmamentul ei spiritual, începînd cu Sfîntul Pavel însuși, cel mai venerat patron al contemplativilor creștini; istoria creștinismului ne-ar apărea nu numai sărăcită, dar de neimăginat fără Pseudo-Dionisie, Sfîntul Bernard, Sfînta Caterina din Siena, Sfîntul Ioan al Crucii, Sfînta Teresa, Bérulle și mulți alții.

**Sufletul care e o fecioară și nu primește pe nimeni afară de Dumnezeu poate rămîne însărcinat de la Dumnezeu ori de cîte ori dorește.**

Angelus Silesius

Numeroase criterii teologice și morale au fost invocate pentru a decide dacă un căutător mistic sau o căutătoare mistică a lui Dumnezeu își poate găsi sau nu locul, uneori unul foarte proeminent, în viața Bisericii. Ele pot fi prezentate succint după cum urmează. Mai întîi, distincția ontologică dintre Dumnezeu și suflet trebuie să rămîna intactă, evitîndu-se orice sugestie

potrivit căreia unirea mistică ar implica o totală anihilare a personalității și pasivitate absolută; unii mistici creștini recunoscuți n-au reușit, justificat, să îndeplinească acest criteriu care, în unele împrejurări istorice, a fost mai riguros respectat decât în altele. În al doilea rând, unui mistic nu-i e niciodată permis să utilizeze contemplația ca pretext pentru neglijarea regulilor de ascultare tradiționale, pentru a nu mai vorbi de îndatoririle morale obișnuite; el e supravegheat de către confesorul său ca oricare alt credincios și chiar dacă pretinde că a primit direct de la Dumnezeu ordine ce contravin obligației de ascultare, trebuie să prevaleze aceasta din urmă. În special, el nu e îndreptățit să facă afirmații referitoare la probleme dogmatice și să invoce o sursă aparte de înțelepciune; dacă emite o judecată inacceptabilă pentru Biserică, el e obligat, urmînd verdictul acesteia din urmă, să și-o retracteze fără șovăire (așa ceva i s-a întîmplat lui Fénelon). În al treilea rând, experiența unui mistic, dacă e autentică, îi fortifică virtuțile obștești, umilința, milostenia, castitatea; dacă zămislește hybris, indiferență față de ceilalți sau conduită dezordonată, ea se dovedește a fi o ispită diavolească, și nu dar de la Dumnezeu.

E, așadar, de înțeles că fenomenul misticismului era mult mai tolerabil pentru Biserică dacă s-ar fi mărginit la lumea închisă a mînistirilor, unde regulile disciplinei ecleziastice erau mult mai ușor de impus și unde era relativ ușor de ținut sub control contagiunea nedorită. Cînd apărea printre laici sau chiar printre preoți de mir, misticismul provoca foarte ușor suspiciuni, iar dacă lua o formă colectivă, era aproape invariabil condamnat. În asemenea cazuri, se dezvolta uneori sub formă de mișcări sectare cu viață mai lungă sau mai scurtă. După Reformă, Biserica Romano-Catolică s-a dovedit mult mai capabilă să asimileze fenomenele mistice în cadrul

formelor ei de religiozitate decât marile corpuri protestante. Și aceasta nu doar din cauză că le putea oferi cîte o enclavă relativ sigură în ordinele contemplative, ceea ce protestanții nu puteau face, ci din cauza mult mai marii toleranțe față de varietatea vieții religioase. În ciuda importanței pe care sursele mistice au avut-o atît în formarea intelectuală a lui Luther însuși, cît și în fertilizarea solului cultural pentru reformă în Franța; Bisericele protestante, cu accentul pus asupra uniformității cultului și cu principiile lor constituționale democratice, au dovedit o firească împotrivire față de asimilarea unor forme speciale de religiozitate accesibile numai unei elite spirituale; în literatura protestantă radicală, de la Jurieu pînă la Niebuhr, misticismul a fost în repetate rînduri denunțat ca o iluzie periculoasă a unor exaltați (*Schwärmer*) iresponsabili sau ca rămășiță a unui gnosticism păgîn. Misticii care au apărut în interiorul sau la periferia mișcării protestante, începînd cu faza ei cea mai veche din anii 1520 în țările germane și în Țările de Jos, fie au abandonat noile Biserici, fie au fost ei abandonați de ele, formînd ocazional secte minuscule ori întorcîndu-se la sînul Bisericii Romano-Catolice. Misticii nordici, moștenitorii spirituali ai Magistrului Eckhart, i-au continuat orientarea metafizică și speculativă într-o manieră neoplatoniciană, în timp ce retorica utilizată de către contemplativii catolici din Spania și Franța a fost mai lirică și mai emoțională; ei erau mai puțin preocupați să găsească o expresie consecventă pentru Unitatea inefabilă, decât să ajungă la izvorul inepuizabil al dragostei. Pe la sfîrșitul secolului al XVII-lea, pietatea mistică catolică intrase aproape în descompunere, în mare măsură datorită condamnării cvietismului de către Biserică.

Vicisitudinile istorice ale misticismului nu sînt însă centrale în discuția de față. Problema e mai degrabă să

explicăm de ce oare această abordare „experimentală” specifică a lui Dumnezeu e de o însemnătate capitală în încercarea de a surprinde însăși natura Sacralului în termeni cognitivi.

Cînd o minte liberă ■ cu adevărat dezinteresată, Dumnezeu e obligat să vină într-însa, și dacă ar putea progresa fără forme accidentale, ea ar avea atunci toate proprietățile lui Dumnezeu însuși. [...] Dezinteresul neclintit îl duce pe om la cea mai apropiată asemănare cu Dumnezeu. Ea îi dă lui Dumnezeu statutul său de Dumnezeu. [...] Persoana dezinteresată însă nu dorește nimic și nici nu are ceva de care să fie nevoită a se lepăda. Prin urmare, el nu are nici o rugăciune ori se roagă numai să fie la fel cu Dumnezeu. [...] Cînd sufletul realizează aceasta, el își pierde identitatea, îl absoarbe pe Dumnezeu și ■ redus la nimic, la fel ca aurora la răsăritul soarelui.

Magistrul Eckhart

Caracterul paradoxal al vieții mistice a fost relevat mai sus: se presupune că este o experiență a Infinității și, ca atare, în termenii unei critici raționaliste severe, un cerc pătrat; e, într-adevăr, greu de conceput cum s-ar putea ca Infinitatea, în loc de-a apărea în mintea noastră ca o abstracție conceptuală, să fie oferită direct ca atare, adică să alcătuiască conținutul real al unei experiențe; asemenea pretenții sună ca și cum am spune că cineva poate vedea, pipăi sau gusta însăși calitatea a ceva infinit. Și totuși această pretenție se află în miezul scrierilor mistice și face ca ele să fie în fond intraducibile în limbajul experienței senzoriale altfel decît prin

metafore vădit stîngace și inadecvate. Misticii sînt foarte conștienți, și o accentuează deseori, că vorbele lor, deși perfect inteligibile sufletelor înrudite, sînt sortite să le apară celorlalți stupide sau contradictorii. Unii spun că L-au găsit pe Dumnezeu ascuns în sufletele lor și așteptînd, ca să spunem așa, să fie descoperit de ei, alții preferă să vorbească despre Dumnezeu, arătînd cum vine la ei și le pune stăpînire pe suflet. Aceasta li se întîmplă unora în momente de iluminare bruște și neașteptate, alții trec prin lungi perioade de agonie, pierduți într-un „deșert spiritual”, pradă disperării și certitudinii de a fi osîndiți. Cu toții dobîndesc o cunoaștere non-intelectuală, neclintită și directă, imună la critică, a ceea ce metafizicienii în idiomul lor consideră drept principiile fundamentale ale unei imagini religioase a lumii: necesitatea lui Dumnezeu și contingența lumii. Ambele principii, fără îndoială, sînt

Nemișcat — Unul — mai iute ca gîndul,  
Zei nu-l pot prinde din urmă cînd el le-o  
ia-nainte:

Stînd pe loc, îi întrece pe toți ceilalți ce fug;  
În el vîntul îmboldește lucrarea.

Se mișcă. Nu se mișcă.  
E departe, și totuși ■ aproape:  
E în întreg universul,  
Și totuși El e fără el.

Cei ce văd toate ființele în Sine  
Și Sinele în toate ființele  
Nu se vor da-napoi din fața lui.

Din: *Isha Upanishad*

tălmăciri filozofice ale unor idei pe care simbolurile credinței le exprimă în mod diferit: și anume că Dumnezeu e o Ființă omnipotentă care a creat toate lucrurile vizibile și invizibile, și că lumea ca un tot și fiecare lucru în parte depind în totalitate de voința Lui.

Aceste principii, pe care teologii pretind că le pot stabili ca rezultat al raționamentului speculativ, constituie o parte din experiența directă a misticului. Ceea ce un filozof încearcă trudnic să expună sub formă de categorii abstracte și adeseori abstruse, un mistic vede. Uneori, experiența contingenței creaturilor el și-o descrie spunând că lumea e o iluzie. Această idee, atât de temerar expusă, e, desigur, inadmisibilă pentru credința iudaică, creștină sau islamică, toate acestea afirmând nestrămutat realitatea a tot ce a adus Dumnezeu la viață (altminteri, Isus însuși nu ar fi altceva decât o fantomă), pe când în cadrul moștenirii budiste și hinduiste ea e tradițional asimilată.

Pesemne — și nu e altceva decât o sugestie speculativă — prăpastia dintre aceste două curente ale tradiției religioase e mai puțin adâncă decât s-ar părea. Pe de o parte există fără îndoială un fel special de experiență care e cel mai bine exprimată când spunem că lumea din jurul nostru e „ireală” sau „iluzorie”. Experiența aceasta e destul de frecventă, nicidecum rezervată misticilor și nu neapărat interpretată de oameni în termeni religioși. Putem trece peste întrebarea dacă și în ce măsură ea e similară sau identică cu senzația de „irealitate” ce pare a fi un aspect comun al anumitor stări mintale patologice. Oricare i-ar fi originea, e foarte greu să transpunem experiența astfel descrisă într-o formă verbală, pretinzând că ar fi o propoziție metafizică. A afirma că un anumit obiect este „doar o iluzie” e, în primul rând, de înțeles numai pe baza criteriului de

consens social. O percepție halucinatorie sau delirantă poate fi etichetată ca atare numai în contrast cu alte percepții care trec drept „normale”; prin urmare, semnificația unei atare caracteristici, când este extinsă astfel încât să includă lumea ca totalitate, nu e niciodată clară, indiferent cât de intens sau de autentic ar fi sentimentul dindărătul ei. Iar faptul că percepția cuiva e o iluzie nu poate fi dovedit de alții fără a face în ultimă instanță apel la verdictul majorității. Totuși, afirmații de genul „lumea nu e decât o iluzie” pot avea sens dacă ele înseamnă fie că toate lucrurile sînt inerent trecătoare, fragile, putrescibile sau, mai puțin vulgar, că a fi în timp nu înseamnă a fi, în sensul propriu al cuvîntului. Această ultimă accepțiune e poate componentul de bază al intuiției „lumea e un vis”. Importanța acestei intuiții constă în aceea că ea este ceva ce poate fi deopotrivă experimentat direct, aparent fără medierea unor concepte filozofice abstracte, și de asemenea explicat, cel puțin cu titlu de încercare, în termeni metafizici. Putem observa ambele laturi ale acestei intuiții amestecate sau poate contopite într-un tot în faimoasa carte a XI-a din *Confesiunile* Sfîntului Augustin, cu siguranță una din cele mai îndrăznețe încercări de a înfrunta problema aceasta, și în culegerea de epigrame a lui Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* (*Călătorul heruvimic*). În scrierile mistice, reflecțiile similare sînt foarte obișnuite.

Ideea principală se reduce la aceasta: orice ține de trecut sau de viitor nu există, prin definiție, altfel decât în memorie sau în anticipație, adică în mod subiectiv; în același timp, prezentul, la o examinare mai strînsă, se contractă pînă la un punct evaziv și inabordabil care, prin definiție, dispăre îndată ce încercăm a-l captura. Astfel, tot ce este „în” timp nu „este” niciodată, despre așa ceva se poate vorbi ca despre ceva care a



fost sau care va fi, dar asemenea enunțuri nu au sens decât dacă e implicat un subiect perceptiv. Lucrurile care n-au memorie își datorează identitatea continuă doar minților noastre, în timp ce în sine ele nu au nici trecut, nici viitor și, astfel, nici o identitate. Noi înzestrăm lumea lucrurilor pieritoare cu durată și prin aceasta cu existență, dar în însuși actul de a o produce mintal, realizăm propria noastră lipsă de identitate, cu excepția celei furnizate de memorie. Aceasta ne duce la constatarea că tot ceea ce există e atemporal. Și așa ne întoarcem la marii inițiatori ai metafizicii europene, Parmenide și Heraclit, care, din direcții opuse, au pus în mișcare caruselul amețitor al conceptelor: ceea ce se schimbă nu există; ceea ce există e dincolo de timp; dacă nimica nu e dincolo de timp, nimica nu există.

---

**Căci a exista nu e-un lucru și a exista totdeauna alt lucru.**

Plotin

---

Această ecuație care stabilește că a exista înseamnă a fi dincolo de timp a dus la concluzia că tot ceea ce există diferă de obiectele materiale, așa cum există mintea: totuși o minte astfel obținută prin reflecție trebuie să fie radical diferită de ceea ce cunoaștem introspectiv, adică de gândirea, simțirea și percepția „mobilă”. Era mai puțin firesc să conchidem, pe baza aceleiași ecuații și fără alte premise, că e de conceput un singur existent sau o singură minte, și încă și mai puțin că această minte e o persoană; dar contopirea finală a Ființei neoplatoniciene cu Dumnezeu iudaic și creștin ni se pare explicabilă dacă ținem seama de necesitatea

Rabbi Abba vorbi: Ce-au înțeles israeliții când au spus: „Este oare Domnul în mijlocul nostru sau nu?” (*ayin*, nimic; *Ieșirea*, 17:7) ... Explicația este, după cum s-a exprimat Rabbi Simeon, că israeliții au dorit să se încredințeze dacă manifestarea Divinului ce le fusese dată era a Aceluia Vechi, Cel Atotascuns, Transcendentul, care, fiind mai presus de înțelegere, e desemnat cu *ayin* (nimic), sau dacă era a „Micii Înfațișări”, Imanentul, care e desemnat ca YHWH. Așadar, pentru cuvântul *Jo* (nu) avem cuvântul *ayin* (nimic).

Ne putem întreba, de ce oare au fost atunci pedepsiți israeliții? Motivul este că ei au făcut deosebire între aceste două aspecte ale lui Dumnezeu și „l-au încercat pe Domnul” (*ibid.*), spunându-și: Într-un fel ne vom ruga dacă e Unul, și în alt fel dacă e celălalt.

Din: Cartea Zohar

---

(istorică, nu logică, desigur) de a traduce mitul originar în limbajul filozofic grecesc și de a reface Biblia sub forma unei narații metafizice.

Această contopire a fost evident o condiție a succesului înregistrat de creștinism și, astfel, de întreaga istorie intelectuală a Europei așa cum o cunoaștem, dar ea n-a fost niciodată pe deplin satisfăcătoare, și aceasta din mai multe motive.

S-a relevat că asocierea neaccidentată a noțiunii de *actus purus* impasibil și perfect independent, aparținând unei Ființe care, numai ea, *există* în sens propriu, cu toate calitățile atribuite în mod normal unei persoane a

fost o sarcină foarte dificilă, dacă nu chiar impracticabilă din punct de vedere conceptual. Imaginea unui Părinte duios și milostiv presupune proprietăți ce nu erau deloc în concordanță cu această entitate metafizică. Cum poate fi oare Absolutul supus afectelor? Cum poate El să aibă o perfectă cunoaștere a persoanelor, inclusiv a copiilor săi umani, dat fiind că El este tot ceea ce știe și că, în consecință, atât oamenii cât și lucrurile trebuie să aibă, pe lângă existența lor empirică, un fel de model ideal în mintea divină, Dumnezeu fiind totuși perfect simplu și necompus? Aceste enigme aveau să-i tortureze pe scolastici târzii, și dacă filozofii au dorit să rămână fideli învățaturii tradiționale și să creadă într-un Dumnezeu care e simultan Unul lui Plotin, conducătorul mîniat din Vechiul Testament și Tatăl iubitor al lui Isus, ei au fost nevoiți să-și mărturisească neputința; nici un efort intelectual nu a putut străpunge misterul ultim. Această recunoaștere a însemnat pur și simplu recunoașterea incurabilei fragilități a rațiunii umane și prioritatea credinței. Trebuie totuși să se dea un răspuns teribilei întrebări: sîntem nevoiți să admitem nu numai că esența lui Dumnezeu e dincolo de capacitatea noastră intelectuală — ceea ce nici un filozof creștin n-a șovăit să declare —, dar, o dată mai mult, încercînd să vorbim despre El în termeni filozofici, nu putem scăpa de contradicție, ceea ce înseamnă nu numai că rațiunea noastră e înfrîntă în încercările sale de a-L înțelege pe Dumnezeu, ci și că principiul ei fundamental e pur și simplu violat, credința fiind deopotrivă *supra* și *contra Rationem*?

A existat o mare varietate de puncte de vedere printre acei autori creștini care erau gata să admită nu numai o diferență între capacitățile Rațiunii și adevărul Credinței și nu numai o nevoie de a le menține sepa-

rate, ci și incompatibilitatea lor categorică. Semnificația filozofică precum și cea culturală ale acestei ciocniri au variat în timp. Antiintelectualismul sfidător al unora dintre epistolele Sfîntului Pavel și al magnificei formule a lui Tertullian *certum quia impossibile* nu a dispărut niciodată pe de-a-ntregul din civilizația creștină, dar semnificația sa a depins de un cadru istoric dat. În Antichitatea târzie, el exprima ruptura intransigentă cu valorile și normele unei societăți nemîntuite, încăpățînata încredere în sine și autoidentitatea revoluționarilor care nu aparțineau lumii păgîne și refuzau să negocieze cu ea, construind în interiorul ei o enclavă străină. Treptata uzurpare de către creștinism a acestei societăți și dominarea lui finală aveau să fie plătite prin molipsirea creștinismului cu unele din normele acestei societăți și prin asimilarea armelor ei raționaliste. Dar în noua fază a conflictului dintre antiintelectualismul mai vechi și încercarea de a înzestra creștinismul cu o bază rațională, rolurile protagoniștilor au fost inversate. Începînd cu sfîrșitul secolului al XI-lea, antidialecticienii care condamnau cunoașterea laică deveniseră între timp purtătorii de cuvînt ai unei Biserici puternic consolidate, pe cînd adversarii lor, care-și desfășurau măiestria logică în probleme religioase și nu-și puteau înăbuși curiozitatea în direcția științei profane, deveniseră purtătorii de cuvînt ai unei civilizații urbane incipiente, printre produsele auxiliare inevitabile ale acesteia numărîndu-se emanciparea clasei intelectuale. Desigur, raționalismul agresiv al lui Abélard a fost o excepție. Cei care, mai mult sau mai puțin conștient, au furnizat un program rațional pentru independența artelor profane au încercat să separe domeniul artelor de cel al teologiei în asemenea măsură, încît au afirmat că cele două zone nu intră în nici un conflict logic, de vreme ce interesele

lor respective nu se suprapun. Dar o asemenea atitudine era foarte greu de susținut în mod consecvent; existau probleme importante care intrau, evident, în câmpul de competență al Rațiunii, dar care fuseseră deja decise de către Revelație, precum începutul universului în timp. Strădania extravagantă de-a afirma deopotrivă posibilitatea unei ciocniri între cunoaștere și revelație și autoritatea lor independentă e cunoscută sub numele de teoria dublului adevăr; unii dintre partizanii ei din rîndul averroistilor tîrzii susțineau că poți crede simultan în adevăruri conflictive (de pildă, că lumea a fost creată din nimic și că lumea există din eternitate) cu condiția de a face o distincție clară între cele două ordine de cunoaștere.

---

**Nu vă închipuiți că propriul vostru intelect se poate ridica pînă acolo, încît să-l puteți cunoaște pe Dumnezeu. Într-adevăr, cînd Dumnezeu vă luminează dumnezeiește, nu e nevoie în acest scop de nici o lumină naturală. Lumina naturală trebuie de fapt cu totul stinsă înainte ca Dumnezeu să aprindă strălucirea luminii sale...**

Magistrul Eckhart

---

Astfel, funcția culturală a tendinței de a admite contradicția dintre Cuvîntul revelat și lumina naturală depindea de ce anume valoare, dacă era cazul, i se atribuia acesteia din urmă. Atît „tertullianismul” agresiv al antidialecticienilor care afirmă această contradicție în scopul de a apăra credința și Biserica împotriva pretențiilor „logicii omenești” cît și conceptul schizofrenic al dublului adevăr care folosea contradicția pentru a

apăra drepturile aceleiași logici au reprezentat fenomene de scurtă durată în creștinismul medieval. Mișcarea principală a acelor care căutau să acorde o independență cognitivă și instituțională științei laice a imaginat diverse criterii separîndu-i sfera de interes de teologie, în timp ce pretențiile de supremație ale acesteia din urmă și-au găsit finalmente o expresie bine elaborată și precisă în doctrina tomistă. Aceasta stabilea fără ambiguitate că adevărul revelației și realizările rațiunii naturale, ambele avîndu-și obîrșia în același izvor divin, nu puteau intra niciodată în contradicție. Prin urmare, dacă cea de-a doua afirmă ceva contrar credinței, explicația este că și-a călcat propriile sale principii. La fel și teologia, fără a pretinde să înlocuiască sau să facă inutilă cunoașterea naturală, și-a rezervat dreptul de-a o supraveghea, o dată ce se căzuse de acord că lumina naturală ne dă puțința să descoperim adevărul în unele domenii, cu toate că el fusese deja decis prin revelație. Astfel, cele două zone se suprapun parțial, deși în multe dintre cele mai importante chestiuni putem intui adevărul numai cu ajutorul credinței (aceste chestiuni includ nu numai adevărul despre Treime, Întrupare și Mîntuire, ci și problema începutului temporal al universului).

Distincția a fost, fără îndoială, foarte fericită din punctul de vedere al necesităților de autodefinire ale Bisericii într-o lume în care cunoașterea profană și valorile profane își afirmă tot mai mult autoritatea și încrederea în sine; dar însăși acceptarea acestei dualități — dualitate, desigur, ierarhică, nicidecum egalitate — risca să încurajeze doleanțele de investigație filozofică autonomă dincolo de limitele de siguranță. Aristotelismul, deși aparent bine asimilat în cadrul conceptelor creștine și protejat împotriva pretențiilor exorbitante ale unei Rațiuni din ce în ce mai îndrăznețe,

nu va lipsi să genereze același pericol pe care trebuia să-l îngrădească: el avea să devină un vehicul intelectual cu ajutorul căruia creștinismul începea să alunece pe un drum descendent către laicism și, astfel, către uitare.

Privită din această perspectivă, Reforma a fost o încercare violentă de a restaura puritatea primară a mesajului creștin și de a-l vindeca de contaminarea cu valori profane (cel puțin acestea i-au fost intențiile originare, cu toate că efectele sale istorice pe termen lung aveau să se întoarcă împotriva acestor intenții, așa cum s-a întâmplat cu majoritatea marilor aventuri umane). În stadiile sale timpurii, ea a revenit la o conștiință creștină primitivă întemeiată pe o încredere fermă în făgăduința divină și nefăcându-și nici un fel de griji cu privire la ceea ce ar putea decide înțelepciunea școlilor; lua peste picior subtilitățile dialecticii mundane și vedea în filozofie un cuvânt obscen; în universitățile germane a făcut prăpăd.

Soarta curioasă a nesfârșitei controversă dintre credință și rațiune în veacurile ce au urmat șocului salutar al Reformei (salutar adică pentru Biserica Romano-Catolică) pare a confirma adevărul de bun-simț că într-o civilizație urbană unde mișcarea, schimbarea, dezvoltarea și noutatea trec drept valori eminente, nu e probabil să se producă nici un acord sau armistițiu permanent și satisfăcător între Sacru și Profan. Punând capăt tradiției neîntrerupte a Bisericii ca sursă de autoritate în interpretarea Scripturilor, Reforma, așa cum s-a dovedit și exact contrar dorințelor marilor săi inițiatori, a promovat o utilizare mai extensivă a Rațiunii în probleme teologice. Marșul raționalismului nu a putut fi stopat și el a produs realinieri de ambele laturi ale conflictului dintre Luminism și Tradiție. Metodele scolastice de a susține adevărul religios cu

argumente raționale și-au pierdut treptat credibilitatea și eficacitatea și, cu toate că maeștrii școlilor medievale n-au încetat niciodată să-și exercite abilitățile semantice și logice, ei aveau să fie priviți curând ca vestigii neinteresante ale unei epoci revoluate, incapabili să concureze, necum să se măsoare cu noile tendințe intelectuale de tip empirist sau raționalist, toate acestea contribuind la corodarea nemiloasă a credinței. Deistii și adepții „religiei naturale” din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, care au eliminat din moștenirea creștină tot ceea ce ei considerau nedemonstrabil pe cale rațională, au depășit evident limitele în interiorul cărora creștinismul putea rămâne în mod vizibil el însuși; urmașii lor s-au grăbit să arate că, dacă dorim să aplicăm cu strictețe vechilor cărți profetice criteriile raționalității, întreaga structură a înțelepciunii vechi s-ar prăbuși. Prima generație de deștiți au fost oameni duși la disperare de spectacolul unui fanatism religios manifestat de secte și facțiuni belicoase, aduse la viață de erupția Reformei; raționalismul lor religios era pus în slujba toleranței și păcii. Cei mai mulți dintre ei credeau că puținele principii religioase de bază realmente importante — existența lui Dumnezeu și cîrmuirea providențială a lumii, nemurirea sufletului, normele morale creștine — puteau fi justificate foarte bine pe temeuri raționale, pe cînd toate misterele încîlcite și la drept vorbind ininteligibile ale trinitologiei sau ale teoriei harului, toate dogmele și antidogmele care incită războaie sectare, masacre și persecuții, nu au nici o semnificație și se plasează dincolo de interesele legitime ale minții omenești. Ideea de religie rațională a înlăturat toate credințele pe care se întemeiasă distincția dintre diversele Biserici din cadrul creștinismului sau chiar, într-o interpretare mai radicală, distincția dintre

toate religiile lumii. A trebuit să treacă mult timp pînă cînd acest instrument al toleranței avea să dea naștere intoleranței raționalismului fanatic.

Aceleași rezultate pacificatoare ar fi putut fi obținute (nu în realitate, firește, ci în paradisul gîndirii deziderative), și s-au făcut repetate încercări în acest sens, prin expedientul intelectual contrar: nu degroșînd religia pînă la dimensiunile ei „raționalizabile” și convertind-o astfel într-o cunoaștere de mîna a doua, ci, dimpotrivă, urmînd tradiția consacrată și declarînd că întregul corp de credințe trebuie fundamentat numai pe autoritatea divină. Nu era suficient însă, deoarece fiecare confesiune emitea pretenții la infailibilitatea propriilor interpretări date Scripturilor. Așadar, propunerile ecumenice bazate pe ideea unei religii întemeiate pe credință sau „sentiment” trebuiau să facă irelevante, inutile sau de-a dreptul ilicite toate interpretările contradictorii. O posibilitate ar fi fost aceea de a recomanda să ne mărginim credința nu numai la ceea ce spun Scripturile, ci la modul exact în care o spun, și de a ne abține să comentăm asupra lor sau să ne aventurăm într-o reconstrucție filozofică, presupunînd că în toate problemele cu adevărat importante și relevante pentru salvarea noastră Scripturile sînt suficient de clare și de inechivoce. Aceasta a fost atitudinea frecventă a adepților lui Erasmus, care au predicat pacea religioasă.

Altă cale de realizare a păcii a fost, firește, o intoleranță cu acțiune foarte eficientă. Nu a fost o nouă invenție, sigur; dar apărarea tradițională a monopolului Bisericii se întemeia îndeobște pe proprietatea ei exclusivă asupra adevărului, pe cînd pentru unii avocați ai intoleranței din secolul al XVII-lea rațiunea decisivă era, dimpotrivă, că nu există nici un adevăr în accepțiunea sa normală în nici o Biserică și în nici una dintre

confesiunile aflate în competiție. Hobbes și unii dintre libertinii francezi au fost de părere că statului îi revine sarcina de a nu îngădui oamenilor să se măcelărească între ei din cauza opiniilor diferite asupra felului în care pînea sfintei împărtășanii se transsubstanțiază în trupul Mîntuitorului nostru. S-au propus o ordine absolută și o religie de stat obligatorie drept cea mai bună garanție de pace, dar principala virtute a acestei religii ar fi fost că ea era singura permisă, iar nu că era mai adevărată sau mai credibilă decît rivalele ei.

Totuși, libertinismul francez din secolul al XVII-lea (și mă refer la ațel *libertinage érudit*, și nu la libertinismul moral, acesta din urmă fiind pus în legătură uneori cu cel dintîi, dar nicidecum cu necesitate și universal) cuprinde o gamă de atitudini despre problemele pe care le discutăm. Tipic pentru această *Weltanschauung* era să separe chestiunile religioase de cele empirice și să profeseze loialitatea față de tradiția creștină așa cum era ea concepută în termeni fideiști. Nu încapă îndoială că unii libertini, deși cu un dispreț total pentru disputele teologice, după ei sterile, credeau în chip autentic în punctele fundamentale ale crezului creștin, adică în Dumnezeu și în viața veșnică, respingînd totodată încercările de a face aceste puncte credibile pe temeuri raționale, fie acestea scolastice, aristotelice sau carteziene. Aceasta era, avem motive s-o presupunem, atitudinea lui Gassendi, a lui La Mothe Le Vayer, poate chiar și a lui Naudé. Ceea ce era autentic în crezurile lor n-avea însă nici un iz confesional, deoarece toate cerțurile teologice care divizau creștinismul erau în ochii lor în cel mai bun caz neinteresante și de obicei lipsite de sens și găunoase. Dacă își declarau loialitatea față de Biserica Creștină Catolică, și nu față de altele, era vorba de un angajament civil, contrar celui religios; ei credeau că e bine să respecte obiceiurile și tradiția țării în care

se întîmplase să trăiască: formele colective ale vieții religioase meritau respect din rațiuni politice și sociale, nu dogmatice (printre umaniștii timpurii, Justus Lipsius, marele editor și reanimator al stoicismului, și-a schimbat confesiunea de cinci ori, în funcție de țara în care trăia; principala sa lucrare filozofică se intitulează *De constantia*). Pentru alții însă asemenea declarații fideiste nu reprezentau probabil mai mult decît o mască protectoare sub care să-și ascundă necredința, și uneori nu e ușor de spus cărei categorii îi aparține o persoană dată. Pierre Bayle, care se bucura de reputația unui sceptic integral ascuns în spatele unei frazeologii de religiozitate sentimentală, era (așa cum reiese din studiile Elisabethei Labrousse) un credincios sincer, dar înfrurirea puternică pe care a exercitat-o asupra Luminismului ■ fost aceea a unui sceptic și demolator al credinței; cititorii săi îi priveau cu o ridicare din umeri declarațiile solemne de pietate, văzînd în ele încă un exemplu al unei tactici folosite din plin de către atei prudenti.

Trebuie totuși notat că abordarea fideistă a credinței creștine, combinată cu fenomenalismul și empirismul științific, era împărtășită și de oameni precum Mersenne, care sub nici un cuvînt nu ar putea fi trecut în rîndul libertinilor și a cărui evlavie n-a putut fi niciodată pusă la îndoială.

Atîta timp cît ateismul fățiș comporta riscuri, era foarte obișnuit ca incredulii să-și garanteze fidelitatea religioasă ca pe un fapt de credință irațională; ei puteau fi deosebiți de credincioșii serioși prin stilul lor și prin distribuția accentului de insistență, chiar dacă în unele cazuri puteau exista îndoieli asupra naturii sale. Unor filozofi care, ca Pietro Pomponazzi, David Hume și mulți alții de-o seamă, strîngeau argumente împotriva nemuririi sufletului și totuși declarau că o acceptă ca pe

un adevăr revelat, în ciuda acestor argumente, foarte greu li se putea da crezare. Pe de altă parte, întoarcerea la conceptul de Credință ce sfidează cu temeritate pretențiile Rațiunii ■ reprezentat deseori o foarte serioasă încercare de ■ apăra creștinismul într-o situație culturală extrem de dificilă, în care critica raționalistă părea să fi produs unele rezultate ireversibile și irecuzabile. Aceasta a fost în esență atitudinea lui Pascal confruntat cu invazia cartezianismului (apreciere oarecum grosieră, ce va fi corectată ulterior).

În această privință, noi sîntem încă moștenitorii conflictului care s-a manifestat de la finele Evului Mediu și care ■ devenit tot mai izbitor în secolul al XVII-lea, cînd au fost codificate regulile spiritului științific modern în operele lui Bacon, Galilei, Descartes, Locke și Gassendi, printre alții. Intelectualii creștini erau tot mai conștienți de faptul simplu că, în termenii disciplinei ce guvernează cercetările empirice și ai utilizării tot mai extinse a metodelor matematice, legitimitatea abordării metafizice tradiționale era tot mai mult pusă sub semnul întrebării. Poziția teologiei naturale devenea evident instabilă și nesigură în confruntarea cu un concept de Rațiune definit exclusivist prin normele procedurilor științifice. Am putea vorbi de „evadarea în iraționalitate“, numai că expresia poartă o judecată de valoare puternică și contestabilă. Cînd stigmatizăm credințe sau tipuri de comportare ca „iraționale“, implicăm cu necesitate un concept bine definit de *Ratio*, dar acest concept este el însuși totdeauna deschis îndoielii: putem oare furniza temeuri obligatorii pentru o definiție a acestei *Ratio* fără a utiliza criterii a căror valabilitate ar depinde de acceptarea prealabilă a însuși acestui concept? Și ca atare, să vorbim nu despre o „evadare în iraționalitate“, ci de o tot mai dezvoltată conștiință a modalităților ireductibil



diferite în care sînt validate credințele religioase în contrast cu propozițiile științifice, despre accepțiunile fără comună măsură pe care le capătă „valabilitatea” în respectivele domenii.

Kant însuși trebuie situat în această perspectivă. El a încercat să demoleze aparenta certitudine a vechii teologii naturale și totuși să o salveze reconstruind-o pe principii totalmente noi. Argumentînd că credința în existența lui Dumnezeu și în viața veșnică sînt într-adevăr justificabile în limitele rațiunii practice, el nu a transformat aceste credințe în norme morale sau tehnice; postulatul său a fost numai că unele idei normative pot fi validate independent de rațiunea teoretică și, valabile fiind, implică cu necesitate pe Dumnezeu și nemurirea ca adevăruri în sensul comun, nu pragmatic, al cuvîntului. A reușit astfel să nu se abată de la raționalismul său perseverent.

În lumea catolică, criza modernistă de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru a revelat în chip drastic ciocnirea dintre pretențiile teologiei naturale și marșul victorios al scientismului (scientismul, departe de a fi o concluzie logică dedusă din corpul cunoașterii științifice, e o ideologie ce stabilește că valoarea cognitivă e definită prin aplicația corectă a metodelor științifice). Moderniștii (Alfred Loisy, Edouard Le Roy) împărtășeau o abordare fenomenalistă a științei și o interpretare simbolică a credinței religioase. Știința, argumentau ei, nu ne livrează adevărul așa cum îl înțelegem de obicei; ea e o schematizare comodă a datelor empirice în construcții teoretice a căror valoare e mai degrabă instrumentală și predictivă decît cognitivă, dacă acest din urmă termen sugerează o descriere a lumii așa cum este ea „în realitate”. Pe de altă parte, adevărul religios nu poate fi înghesuit în tipare intelectuale: intuițiile lui de bază sînt felurite într-

pate în simboluri supuse schimbării, nici unul din ele nereprezentînd o versiune ultimă și nici unul nefiind liber de mijloacele contingente, istorice, de exprimare; Scripturile sînt un document istoric, așa cum sînt și dogmele Bisericii, care sînt menite să evolueze o dată cu dezvoltarea civilizației. Și singurul acces demn de încredere la adevărul religios este prin intermediul unei experiențe private care nu poate fi redată satisfăcător într-un discurs intersubiectiv.

Separarea revelației de știință e acum completă: aceasta din urmă nu are mijloace de a da verdicte despre Divin și ea nici nu are de a face de altfel cu realitatea, semnificația ei fiind utilitară mai degrabă decît cognitivă, pe cînd în actele de credință dobîndim o intuire a altei realități, cea divină, deși această intuiție nu poate fi transpusă decît în simboluri cultural relative. E o proastă folosire a științei, argumentau moderniștii, să faci în numele ei judecăți religioase sau antireligioase, după cum e o proastă folosință a religiei să definească reguli sau să emită hotărîri în sau despre probleme ce țin fie de cercetarea științifică, fie de viața laică. Știința și religia se deosebesc aproape în totul: în obiectele lor, în modul în care își dobîndesc respectiva cunoaștere, în însăși semnificația adevărurilor pe care le proclamă (nici unul din acestea neconstituind, în fapt, adevărul în sensul cotidian și aristotelic).

Și astfel, moderniștii au sperat să rezolve conflictele dintre cunoașterea profană și revelație definind pentru fiecare un temei epistemologic diferit. Propunerea a fost evident inacceptabilă pentru Biserică, și din mai multe motive: prin postulatul modernist, dogmele creștine erau private de veracitatea lor imuabilă și trebuiau luate ca expresii istorice provizorii ale revelației; în problemele religioase se presupune că principala sursă a intuițiilor ar fi un fel de contact mistic cu realitatea

divină, rezultatul fiind că însăși funcția Bisericii fie devenea neclară, fie era redusă la sarcinile ei istoricește imanente, iar Bisericii, prădată astfel de legitimitatea harismatică eternă, i se mai spunea pe deasupra că nu trebuie să se amestece deloc în viața profană, ca să nu mai vorbim de controversele științifice. Proporțiile enorme ale bătăliei Bisericii contra erorii moderniste din primele două decade ale secolului nostru au dovedit vigoarea ereziei. Și într-adevăr, deși aparent victorioasă (în sensul că a exclus efectiv formula condamnată din teologia oficială), Biserica a înregistrat pierderi imense. Refuzînd să accepte provocarea, manifestîndu-și inabilitatea de-a asimila modernitatea, ea și-a pierdut pas cu pas controlul asupra vieții culturale și a respins clasele educate. Problemele ridicate de moderniști nu au putut fi, așa cum a devenit evident, anulate prin anateme și prin reiterarea asigurărilor optimiste ale tomismului despre consonanța dintre cunoașterea profană și cea religioasă.

Și într-adevăr, contagiunea modernistă nu a fost vindecată, deoarece nu era doar o idee eretică năstrușnică din partea cîtorva intelectuali, ci expresia unei profunde fisuri într-o civilizație ce părea a fi construită pe principii și valori intelectuale care erau tot mai incapabile de o coexistență armonioasă cu moștenirea sa religioasă: nici conștiința coliziunii n-a putut fi dezamorsată, nici căutarea unor noi soluții n-a putut fi ținută în frâu.

Paradoxul conflictului la care am asistat de-a lungul veacului nostru constă în aceasta: motivul de căpetenie care a stimulat felurite încercări medievale de a separa Profanul și Sacralul a fost apărarea celui dintîi, dorința de a elibera știința de teologie, de a scoate instituțiile de stat și viața publică de sub supravegherea ecleziastică. Tendințe aparent analoage urmăresc însă de obicei țelul

opus: să protejeze Sacralul de rapacitatea Profanului, să susțină legitimitatea credinței în lupta cu doctrinele raționaliste, să afirme drepturile vieții religioase în cadrul unei culturi care și-a canonizat propria-i laicitate. Semnificația socială a separației e astfel complet diferită, cu toate că temeiul ei epistemologic e deseori același. Pe lîngă cei care — asemenea gînditorilor moderniști menționați adineauri — au tras o linie de demarcație între două tărîmuri, în speranța non-interferenței lor viitoare, *saeculum illuminatum et illuminans* al nostru a născut mai multe spirite iscoditoare și răzvrătite care au realizat că ciocnirea este reală și nu doar rezultatul neînțelegerii conceptuale sau al dezordinii logice. Ele au optat pentru Dumnezeu împotriva lumii, și nu ca adaos la ea. Acești oameni nu au încercat să împace Rațiunea laică prin identificarea unei enclave modeste la adăpost de voracitatea ei și cerîndu-i permisiunea de a supraviețui, ci i-au atacat neputința intrinsecă de a face față unor griji ce sînt menite să fie cruciale în viața noastră — afară de cazul cînd ar fi ascunse *mala fide* — și au exprimat revolta credinței, foarte conștienți de statutul ei de corp străin, în fapt o boală cumplită, în această civilizație. Evreul rus Lev Șestov și spaniolul Miguel de Unamuno aparțin acestei categorii; drumul lor a fost pregătit de marii adversari din secolul al XIX-lea ai Luminismului — Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche — oameni care au refuzat să negocieze cu un raționalism satisfăcut de sine și cu progresul, care au refuzat să aplaneze antagonismul.

Toți acești oameni aveau să devină profeți ai vremurilor noastre, vremuri în care imaginea lumii noastre cotidiene e ambiguu voalată de conștiința de neatenuat ațit a binecuvîntărilor, cît și a ororilor progresului științific și, mai mult, vremuri în care biseri-

cile constituite constată că e tot mai greu să descopere un limbaj apt să atingă sufletele oamenilor contemporani, și adesea, spre ruina lor, atribuie eșecul acesta faptului că nu sînt destul de „progresiste“, adică insuficient de docile față de exigențele modernității, prea „religioase“. În însuși titlul cărții sale celei mai cunoscute, *Atena și Ierusalimul*, Șestov a îmbrățișat intransigența lui Tertullian și a luat partea mitului biblic împotriva autodecretatei supremații a Rațiunii analitice: pomul cunoștinței și pomul vieții nu cresc unul lîngă altul în armonie prietenească; înfruptarea din primul a dus la moarte, înfruptarea din celălalt e o speranță pe care Rațiunea nu o poate legitima nîcio-dată, în fapt e de așteptat ca Rațiunea să vadă această speranță ca pe o amenințare la adresa ei.

Atît Șestov cît și Unamuno, nu altfel decît Kierkegaard înaintea lor, au pornit cu experiența care, credeau ei, s-a opus, veșnic și cu îndîrjire, absorbirii de către orice cadru cognitiv rațional: propria mea conștiință că sînt eu însumi. Abordarea lor comună ar putea fi pe-semne reformulată după cum urmează: a spune „eu nu sînt eu“ nu e o tautologie, nu e nici un exemplu al universalului principiu aristotelic al identității, după cum nu e nici echivalentul enunțului „Ion este Ion“ rostit de altă persoană. Mecanismul natural al Rațiunii urmărește să subsumeze tot ce e individual și unic unor concepte abstracte; dar „eu“ nu poate fi subsumat în felul acesta. „Eu“ refuz să mă concep pe mine însumi ca un caz particular al unui concept și refuz să fiu conceput astfel de către alții. Oricine pornește cu acest act de autoafirmare vede numaidecît că e absurd să spui că sînt doi sau mai mulți „eu“ și totuși, în termenii Rațiunii analitice, e absurd să negi că sînt mulți „eu“. În consecință, sîntem confrunțați cu două absurdități incompatibile, pe una dintre care trebuie s-o acceptăm; în măsura în care

Rațiunea monopolizează puterea de a judeca ce este sau nu absurd, admitem că urmăm ceea ce, în cuvintele Sfîntului Pavel, trebuie să fie văzut de lume ca nebunie. Obiectivitatea implacabilă a Rațiunii îmi interzice totdeauna pînă și să numesc, propriu-zis, ceea ce știu — și toți ceilalți știu, în această privință — că e tărîmul indestructibil al supremului meu interes: existența mea, salvarea mea, Dumnezeu, opțiunea morală. „Eu“ nu sînt un lucru, după cum nici Dumnezeu nu este; Rațiunea nu-i poate atribui nici unuia dintre noi un statut ontologic și Rațiunea e, așadar, obligată, de înseși regulile ei, să ne reducă la ceva ce în mod radical nu sîntem: la obiecte. Cînd încerc să mă înțeleg pe mine și pe Dumnezeu, mă pun inevitabil într-o poziție de revoltă antirațională, deoarece Rațiunea e cu necesitate distrugătoare deopotrivă a mea și a lui Dumnezeu, amîndoi fiind dincolo de limitele capacităților ei de asimilare. Și viața ne confruntă cu opțiuni ineluctabile și în care nu putem aștepta nici un ajutor din resursele aflate la dispoziția Rațiunii, din partea cunoașterii științifice, din partea abilităților tehnice. Pe scurt, dacă

---

**Conceptul lui Dumnezeu nu este ca acela al unui om sub care individualul se subsumează ca o realitate ce nu poate fi absorbită de concept. Conceptul lui îmbrățișează totul, iar în alt sens Dumnezeu nu are concept. Dumnezeu nu iese din încurcătură cu ajutorul unei abrevieri, El cuprinde (*comprehendit*) realitatea însăși, tot individualul; pentru el, individualul nu este inferior conceptului.**

---

Søren Kierkegaard

tratăm cu seriozitate problemele religioase, nu e suficient să ocolim competențele Rațiunii, ci efectiv să optăm împotriva ei, întrucât Rațiunea se afirmă numai afirmându-și monopolul incontestabil de a decide ce e și ce nu e cunoaștere, ce putem sau ce nu putem gândi în mod legitim, care alegeri sînt reale și care anume sînt imagine.

Am revenit oare, urcînd orbește pe o „spirală” istorică, la înțelepciunea creștină din vechime care se definise pe sine prin anatemizarea fățișă a secularității, modernității, științei? Ar fi o exagerare să spunem asta. Există diferite tendințe rivale în dezordinea religioasă de azi. O echipă tot mai redusă de teologi optimiști încă mai trag nădejde că pot intra în grațiile Luminismului și-și pot înălța speculațiile pînă la statutul de ramură respectabilă a științei; sînt mulți cei care caută încă să îmblînzească civilizația laică prin demarcarea moșiiilor respective ale *sacru* și *profan* și prin încercarea de a persuadea cele două puteri să semneze un tratat mutual de non-ingerință; există și o tendință teocratică, în creștinism, sigur, nu prea viguroasă, dar foarte robustă în lumea islamică; și există moda contrară (sau aparent contrară) de a reduce tradiția religioasă la o ideologie politică sau alta. Pretutindeni e prezentă o senzație acută de conflict; nimeni nu poate prezice care anume dintre încercările de reajustare va ieși victorioasă sau se va dovedi măcar cea mai puternică în viitorul apropiat; am putea să ne facem însă o părere despre aceea dintre ele care, dacă ar ajunge să domine, ar fi cel mai probabil factor de distrugere a moștenirii religioase a umanității.

Tradiția mistică în totalitatea ei nu poate fi situată cu claritate pe harta acestor controverse. Majoritatea misticilor nu s-au frămîntat niciodată să formuleze problema Credinței și Rațiunii în categorii care să le fie

familiale filozofilor. Ei împărtășesc o intensă convingere negativă că Rațiunea profană și logica „umană” n-ar putea fi de nici un ajutor în tot ce are o reală însemnătate pentru viața omului, adică unirea cu Dumnezeu și cunoașterea Sa (dacă distincția aceasta are vreun sens pentru ei, ceea ce de obicei nu e cazul). Unii mistici se mulțumesc cu cîteva fraze disprețuitoare despre deșertăciunea științei profane; alții pun accentul pe ostilitatea implacabilă dintre Credință și Rațiune; iar alții (Eckhart și Cusanus, de pildă) vorbesc despre o facultate cognitivă mai înaltă, Rațiunea sau Intellectul, care ne îngăduie o intuire a infinității divine și care e ghidată de principii proprii, principii ce se dovedesc, la o examinare mai strînsă, contrarii mai curînd decît adîionale față de regulile logicii comune, indiferent dacă această contradicție este declarată explicit sau nu.

---

**Interpretarea își găsește limita acolo unde se oprește limbajul. Ea se consumă în tăcere. Și totuși această limită există numai prin limbaj.**

Karl Jaspers

---

Dacă ne îndreptăm spre texte scrise de autori cu orientare filozofică mai accentuată, observăm că ei au fost conștienți de faptul că orice cunoaștere despre Dumnezeu, fie dobîndită în contemplație, fie prin efort speculativ, stă sub puterea limbajului și apare paradoxală. Pseudo-Dionisie, în tratatul său despre numele divine, spune că Dumnezeu nu are nume și avem un drept egal de a-I acorda sau refuza orice nume: de vreme ce gîndirea noastră e incapabilă să sesizeze unitatea divină, despre Dumnezeu, la drept vorbind, nu se poate emite nici o afirmație și nici o negație. El reco-

mandă prin urmare abținerea de la a spune sau gândi despre Dumnezeu orice altceva în afara celor pe care El a vrut să ni le reveleze în Scripturi.

Idei similare pot fi găsite la majoritatea filozofilor neoplatonicieni, creștini sau nu. Nemuritoare opera ■ lui Plotin e plină de restricții privitoare la incurabila sărăcie și inadecvare a limbajului pe care-l folosește. Eckhart nu se temea ■ recunoaște caracterul autocontradictoriu al discursului teologic, iar Cusanus a încercat să elaboreze ■ nouă logică a infinității în care principiul contradicției a fost înlocuit cu principiul *coincidentia oppositorum*, convergența calităților contrarii când își ating valorile-limită.

Principala sursă de contradicție pare a fi fost totdeauna aceeași, ea fiind identificată de către toți misticii speculativi: Unicitatea Ființei confruntată cu o lume creată alcătuită din numeroase obiecte. Nimeni dintre cei ce au încercat să conceapă problema aceasta n-a lipsit să nu fie izbit de o senzație de imposibilitate logică: raționaliștii au convertit acest fapt într-un argument evasivontologic pentru non-existența lui Dumnezeu (nu-L pot gândi pe Dumnezeu fără a cădea în contradicție, prin urmare nu-L pot gândi pe Dumnezeu fără a-I nega existența); pentru teologii neoplatonicieni și mistici, aceeași imposibilitate dovedea că logica noastră are ■ valabilitate limitată și este inutilă când tratează despre Dumnezeu.

---

**Fiecare lucru creat dorește să fie iarăși natural, să fie ceea ce era înainte de creație... Elementele au fost create din nimic și dorința lor e să fie iarăși nimic.**

Paracelsus

---

Chestiunea a mai fost discutată, totuși mai trebuie să-i menționăm încă un aspect specific. În termenii acelor tradiții care admit explicit conceptul de Absolut, lumea îl manifestă pe Dumnezeu și-L ascunde totodată: prin însuși faptul de a fi un non-absolut, ea ne conduce la Dumnezeu ca la condiția ei necesară și prin același fapt ea barează drumul spre El, deoarece gândirea și percepția noastră sînt întemnițate în ea și Absolutul ■ inaccesibil atît simțurilor, cît și conceptelor noastre. O dată ce s-a admis că Ființa e Unul, lumea multiplul, varietatea lucrurilor și sufletelor devine inimaginabilă. Sîntem tentați să evităm contradicția negînd nu existența lui Dumnezeu, ci existența lumii: multiplul e Unul. Această temă revine de nenumărate ori în literatura mistică a feluritor civilizații (Rudolf Otto, în opera sa clasică despre misticismul răsăritean și apusean, relevă o similaritate frapantă între speculația Magistrului Eckhart, pe de o parte, și scrierile lui Śamkara și ale altor mistici orientali, pe de alta). Reiese că toate lucrurile și toate sufletele în existența lor „reală” sînt Dumnezeu și că întoarcerea noastră la Dumnezeu înseamnă restaurarea modului nostru „autentic” de a fi, ■ ceea ce cu adevărat sîntem; individualitatea e văzută, așa zicînd, ca o patologie a ființei, un blestem ontologic, așa cum ar fi spus-o Schopenhauer. Aceeași intuiție poate fi exprimată în mod variat: „totul ■ unul”, „Împărăția Cerului e în tine” sau (Angelus Silesius) „abisul sufletului meu strigînd cheamă abisul lui Dumnezeu; spune, care-i mai adînc?”

Ideea autocontradictorie că „multiplul e Unul” nu e nicidecum o invenție a unor minți speculative; că întregul și partea sînt identice este, după cum a observat Durkheim, asumat tacit sau explicit în toate religiile. În viziunea sa, poporul a exprimat și afirmat în acest concept al unității atotcuprinzătoare coeziunea corpului

social; departe de a vădi pur și simplu (așa cum sugerase cîndva Lévy-Bruhl) lipsa de abilități logice și slăbiciunea mintală a oamenilor sălbatici, ideea de participare mistică a fost modul în care autoritatea și supremația „Întregului” social a fost înregistrată și consolidată în mințile indivizilor. Această explicație nu spune de ce oameni din întreaga lume au avut nevoie de

Iar pretutindeni era întuneric, o mare de întuneric,  
 Și tănuit într-însul zăcea totul fără viață;  
 Cu spațiul fără zare era pustiul tărmurit,  
 Cînd izvorî Unicul din duhul căldurii,  
 Tot atunci născutu-s-a și apriga dorință,  
 Care germenul gîndirii fu și al plăsmuirii.  
 Iar prorocii, ei înțelepții, cugetînd descoperiră  
 Între a fi și a nu fi legătura cea veche.  
 Raza ei o urmăriră departe, pîn' la capăt:  
 Să fie oare în prăpastia-adîncă, să fie pe-nălțimi?  
 Din sămînța vieții risipită forțe răsăriră pretu-  
 tîndeni,

Căci firea zăcea la fund, iar sus puterea și voința.  
 Dar cine știe și cine poate spune  
 De unde răsărit-a firea-ntreagă?  
 De nu cumva tîrziu născutu-s-au zeii?  
 Dar cine poate ști dincotro și cînd au apărut și  
 dînșii?

Numai cel din care lumea-ntreagă s-a croit,  
 Ori că el însuși o clădi, ori că n-o plăsmui,  
 Cel care din înălțimile cerului firmamentul  
 cîrmuiește,

El singur numai știe! — Ori poate nici el nu știe.

Din: *Rig Veda*, trad. Teohari Antonescu

acest fel de proiecție fantastică a „totalității” societale și nu s-ar fi mulțumit cu mijloace mai simple pentru a-și întări solidaritatea tribală. Ea nu ne lămurește nici cum de erau capabili să producă, în acest scop, un univers imaginar fără nici o asemănare cu lumea empiric cunoscută și cîtuși de puțin sugerat de experiență. Aceste dubii sînt însă în afara discuției de față. Ce vreau să spun e pur și simplu că și cele mai elaborate construcții ontologice ale misticilor speculativi își au rădăcinile într-o experiență elementară și universală a Sacralului.

Cei care au încercat să transforme această experiență într-un „sistem” consecvent din punct de vedere conceptual au fost condamnați să-i reveleze inconsecvența; ceea ce credincioșii acceptaseră în chip natural în limbajul miturilor a devenit problematic și chiar de neconceput după o asemenea transmutare. Fiind refăcut ca teologie, mitul s-a expus rigorilor logicii „normale” și a căzut pradă curiozității indiscrete a scepticilor. Nu numai creștinismul, ci, pentru o perioadă limitată, și islamul a trecut prin această ordalie.

Misticii știau însă că provocarea lor se adresa logicii comune și au refuzat cu insolență să se predea. Pretenția lor, și de astă dată, este de a fi *experiat* această identitate a părții și a Întregului; ei mai degrabă trăiesc în ea decît o cunosc așa cum a fost ea codificată în mituri și explicată laborios în sisteme metafizice: ei nu au nevoie nici să furnizeze dovezi ale acestei experiențe, nici nu sînt deranjați de incoerența ei logică atunci cînd este exprimată verbal. Și cel puțin misticii apuseni sînt satisfăcuți că „blestemul metafizic” e remedial fără ca, pe parcursul procesului, să fie distrusă conștiința personală. Nu e cazul, cred ei, ca un suflet individual, în scopul de a supraviețui, să trebuiască a duce pentru totdeauna, chiar și în cer, povara separării sale de



izvorul ființei, nici ca salvarea ultimă să consistă într-o dizolvare totală în oceanul impersonal al spiritului. Ei cred că realmente au trăit „temporar în eternitate”; experiența lor le-a dovedit că e cu puțință să realizezi identitatea cu Dumnezeu fără a trebui să plătești cu propria-ți viață personală; legile care guvernează lumea lucrurilor finite încetează să acționeze în tărîmul divinului.

Totuși, cînd realizează insuficiența flagrantă a instrumentelor lingvistice aflate la dispoziția sa, misticul radical se simte deseori obligat să spună că, în comunicarea cu Dumnezeu, se cuvine să păstrezi tăcerea și să te străduiești a-ți goli mintea nu numai de cuvinte, dar și de concepte și de imagini. Aceasta e virtutea implicită în *oratio mentalis* spre deosebire de rugăciunile sonore. Avem, desigur, de a face aici cu forma supremă a vieții spirituale și cu un stadiu la care poți ajunge numai după îndelungată pregătire prin exercițiile mintale obișnuite; o dată ce-a atins-o, misticul poate însă și ar trebui să dispună de toate mijloacele subsidiare de a se apropia de Dumnezeu. Dar ceea ce e adecvat sufletelor celor mai avansate nu poate fi încercat de către începători. Și, adaugă el adesea, cînd vorbim despre Dumnezeu trebuie să ținem minte că vorbele noastre nu pot niciodată surprinde în mod corect realitatea pe care pretind a o descrie. Semnificația discursului nostru este, așadar, pragmatică, mai degrabă decît cognitivă: formulele teologice nu transmit atît o cunoaștere despre Dumnezeu cît ne îndeamnă să-L adorăm și să-I dăm ascultare în smerenie și cu conștiința propriei noastre ignoranțe.

Observăm astfel o stranie convergență între atitudinea cognitivă a misticului radical și cea scepticului radical. În virtutea unei *coincidentia oppositorum*, misticul și scepticul se dovedesc a fi frați gemeni în epistemologie. În conformitate cu premisele lor, ei ar trebui

poate să rămînă tăcuți în loc de-a încerca să-și expună ideile și, într-adevăr, tocmai asta recomandă ei nu arieori. În ambele cazuri însă, așa cum am remarcat deja, această recomandare pare a fi plină de o antinomie pragmatică: ea se vede încălcată prin însuși faptul de a fi rostită. Antinomia e poate evitabilă dacă restrîngem înțelesul tăcerii, atît al celei mistice, cît și al celei sceptice. Scepticul nu spune că ar trebui să fie total tăcut și nici nu susține că nici o cunoaștere nu e posibilă. El crede mai degrabă că ceea ce spunem în limbajul de toate zilele are o valoare practică, nu atît cognitivă, și această ipoteză e perfect suficientă în comunicarea normală dintre oameni; nu trebuie să ne înzestrăm cuvintele cu însușirea suplimentară de a fi capabile să descrie lumea așa cum este ea cu adevărat și ar trebui să ne abținem de a face comentarii epistemologice despre sensul cognitiv și criteriile de valabilitate, inclusiv comentarii posibil sceptice. Scepticul e astfel inconsecvent nu prin faptul că e sceptic, ci pentru că spune că este; el nu este inconsecvent cînd vorbește pur și simplu, dar e suspectat de inconsecvență dacă își discută, justifică sau explică filozofia sceptică. Misticul se află într-o poziție foarte asemănătoare. El poate crede că e util, ba chiar necesar, să vorbească despre Dumnezeu, dar numai cu condiția ca semnificația conversației noastre să fie practică și să nu pretindem a ști realmente ce este Dumnezeu. Ceea ce știm nu este exprimabil în limbaj: scepticul *qua* sceptic poate vorbi la fel.

Și atît pentru sceptic cît și pentru mistic există încă un mijloc de scăpare, dacă încearcă, sfidîndu-și propriile norme, să explice baza epistemologică a refuzului lor de a-și atribui cuvintelor o valoare cognitivă (explicație aparent imposibilă fără a admite o împrejurare a cărei inadmisibilitate alcătuiește conținutul expli-

cației lor). Ei pot spune, împreună cu Wittgenstein, în care pesemne scepticul și misticul au căzut de acord, că explicația lor e de fapt fără sens și că, prin urmare, ea poate și ar trebui să fie aruncată ca o scară pe care a mai urcat cineva. Învățătura mistică despre treptele înălțării spirituale include ■ injoncțiune similară. Iar conceptul de *docta ignorantia* al lui Cusanus combină ambele sensuri, pe cel mistic și pe cel sceptic.

Se poate susține că, în ciuda tuturor asemănărilor, între sceptic și mistic tot rămîne o distincție epistemică crucială: cel din urmă a cîștigat o certitudine perfectă, cel dintîi, nici una. Nu e însă neapărat așa. Scepticul nu are deloc nevoie să trăiască într-o stare psihologică de incertitudine: epistemic vorbind, el e mai curînd un ascet decît un dansator pe sîrmă. Ceea ce știe îi ajunge ca să trăiască și să comunice cu alții și, dacă e consecvent, pur și simplu nu-i pasă de filozofie. La fel cum nu-i pasă nici misticului.

Nu susțin că scepticismul și misticismul sînt unul și același lucru sau că sînt analoage în toate privințele. Ideea mea este, în primul rînd, că abordarea epistemică e similară în ambele cazuri și, în al doilea rînd, că nu e inconsecvent sau monstruos să fii sceptic și mistic în același timp.

Și totuși cei care au îmbinat elanul mistic și curiozitatea metafizică nutrită din tradiția neoplatoniciană ar putea să nu se simtă mulțumiți de siguranța inexpri-mabilă a unei întîlniri personale cu Dumnezeu. Ei nu doresc să se sustragă enigmei chinuitoare pe care au încercat s-o înfrunte Proclus și Plotin: de ce oare Unul a născut multiplul? Ce l-a putut determina pe Absolutul de sine stătător, lipsit de dorințe și nevoi, să dea naștere varietății ființelor finite și pieritoare, generatoare de rău și mizerie?

Răspunsul care i-a tentat pe cîțiva neoplatonicieni creștini a fost că Dumnezeu avusese într-adevăr nevoie de creatura căreia îi dăduse viață. Aceasta înseamnă, firește, că Dumnezeu nu e ființa absolută. El nu e la început ceea ce va fi la sfîrșitul mării călătorii. El dă naștere lumii pentru a se desăvîrși, ca să spunem așa, în trupul ei; El trebuie să facă ceva străin de Sine Însuși și să se vadă pe Sine în oglinda spiritelor finite, iar cînd își reabsoarbe produsele înstrăinate, El se îmbogățește; istoria magnifică și teribilă a lumii e însăși istoria lui Dumnezeu, poate o Golgotă cosmică a lui Dumnezeu, o precondiție a slavei Lui finale.

---

**Dumnezeu nu poate fi numit „atotputernic“ fără existența supușilor asupra cărora să-și poată exercita puterea; așadar, pentru ca Dumnezeu să poată fi arătat ca „atotputernic“ este esențial ca totul să subziste.**

Origen

---

În această intens neortodoxă relatare, misterul omului și misterul lui Dumnezeu sînt amestecate: ele au, așa zicînd, un itinerar comun și un destin comun, au nevoie unul de altul în călătoria către reconcilierea ultimă ce poate fi realizată numai ca urmare ■ unei despicări a Ființei și ■ vindecării ei ulterioare. Astfel, conceptul de *felix culpa* a fost ridicat la o dimensiune ontologică, de parcă păcatul originar, adică ruptura cu Dumnezeu, ar fi fost comis mai întîi de către Dumnezeu, care S-a sfîșiat în două cînd a emanat universul.

Diverse elemente ale acestei povestiri, istorisite cu diverse grade de consecvență, pot fi găsite la periferiile

teologiei creștine, printre scriitori fie eretici, fie de o ortodoxie îndoielnică, în acest context putând fi menționați Eriugena, Magistrul Eckhart, Böhme, Angelus Silesius. Cadrul general al povestirii poate fi urmărit rezonabil în timp până la diverse mituri cosmogonice din India și Iran. Iar substanța lui a fost preluată în panorama grandioasă a ontologiei istorice a lui Hegel: drama unei Ființe Absolute care, nesatisfăcută cu autoidentitatea sa vidă, se înstrăinează de sine și, prin luptele și tragediile istoriei omenirii, se maturizează până la o desăvârșită conștiință de sine, își reasimilează produsele și în cele din urmă abolește distincția dintre subiect și obiect, fără a distruge bogăția de forme ce s-au ivit în felul acesta.

Această versiune a povestirii poate fi etichetată drept panteism dinamic, postulatul său fiind nu numai că un *vinculum substantiale* îl leagă pe Dumnezeu de lume, dar în plus că această legătură e formată și manifestată în evoluția istorică finalistă. Ea dotează cu semnificație atât actul Creației, care, din punctul de vedere al teologiei creștine oficiale, este dincolo de înțelegere (excesul binelui divin revărsându-se dincolo de el însuși), cât și istoria omenirii, inclusiv aspectele ei monstruoase și sublime: istoria e văzută acum în termeni de dezvoltare deopotrivă a lui Dumnezeu și a omului. Prețul de plătit pentru acest spor de înțelegere este că rămânem cu imaginea unui Dumnezeu istoric, a unui Dumnezeu-în-desfășurare, și aceasta pare la o primă privire în contradicție totală cu tradiția creștină.

Așa să fie oare? Avem oare de-a face cu două idei absolut ireconciliabile: Dumnezeu-în-devenire *versus* Dumnezeu ca un Absolut imobil? Opoziția e poate mai puțin radicală decât pare. Desigur, faptul că unii gânditori creștini au fost puternic ispitiți de teogonia neopla-

toniciană fără a se considera deloc mai puțin creștini nu e hotărâtor în sine, întrucât s-ar putea ca ei să fi greșit neobservând incompatibilitatea, și în cele mai multe cazuri au fost într-adevăr pedepsiți ca eretici. Și totuși incompatibilitatea poate fi pusă sub semnul întrebării pe temeuri metafizice.

Dumnezeul istoric al neoplatonismului pare necreștin din trei motive principale. Mai întâi, această teologie era de obicei asociată cu așa-numitul „emanatism“, o doctrină ce presupune că Dumnezeu a generat lumea din propria-I substanță, iar nu *ex nihilo* sau *post nihilum*. Se poate însă argumenta că diferența e mai degrabă de cuvinte decât de conținut. Teologia creștină oficială postulează că a fi înseamnă a participa la izvorul Ființei și că lucrurile create, fie ele corpuri sau spirite, deși nu sînt părți ale lui Dumnezeu, sînt ale Sale; existența lor e contingentă, dar nu independentă. Nici platonicienii nu privesc creaturile ca părți ale lui Dumnezeu (în termenii lor așa ceva ar fi, dacă s-ar putea spune, chiar mai absurd decât în teologia creștină, ținînd seama de accentul pus de ei pe unitatea absolută a lui Dumnezeu). După cum nici expresia creștină *ex nihilo* nu sugerează că Neantul a fost un material din care Dumnezeu a plăsmuit lucruri: nu exista alt material decât Dumnezeu însuși.

---

**De vreme ce Infinitul singur există, cu necesitate nu este nimic în afara lui ... Existența tuturor lucrurilor este existența dumnezeirii.**

Zwingli

---

În al doilea rînd, conceptul „emanatism“ presupunea un fel de necesitate ontică în procesul descinderii gra-

duale de la Unu la materie, ceea ce părea a fi contrar liberului arbitru al lui Dumnezeu. Această problemă, pe care am discutat-o mai sus (cap. I), nu rezistă, după cum s-a arătat, argumentului că distincția dintre a fi liber și a fi necesar e inaplicabilă lui Dumnezeu.

În al treilea rînd — și acesta e punctul crucial — conceptul unui Dumnezeu istoric pare a fi contradictoriu dintr-un punct de vedere creștin, întrucît Absolutul reprezintă prin definiție plenitudinea ontică, nelipsindu-i nimic, nedorind nimic, impasibilă; nimic nu e de conceput că I-ar putea fi adăugat lui Dumnezeu și nimic nu L-ar putea face mai desăvîrșit decît este.

Sub acest aspect însă Dumnezeuul creștin n-a fost niciodată lipsit de ambiguitate; El este mai presus de orice un Dumnezeu al dragostei, iar dragostea, ca să existe, are nevoie de doi: iubirea de sine nu e dragostea așa cum o înțelegem. De aici, nu e greu să ne imaginăm un Dumnezeu fără copii, fără nimeni pe care să-l iubească, și e firesc să ne gîndim la El în termenii înțîlnirii Sale cu omul; cu alte cuvinte, credinciosul tinde să admită că Dumnezeu este Ceea ce este — un Tată iubitor — numai într-o relație Eu-Tu; sau că El are de fapt nevoie de progenitura Sa spirituală.

**La drept vorbind, Dumnezeu în sine nu este nimic. El e lipsit de voință, de efecte, e fără timp, loc, persoană și nume. Devine ceva în creaturi, așa încît numai prin ele dobîndește el existență.**

Sebastian Franck

Putem replica la aceasta că, potrivit învățăturii creștine, tot ceea ce Dumnezeu a creat în timp (sau mai

bine zis „cu timp“) existase în El de-a lungul întregii Sale eternități, date fiind atemporalitatea și actualitatea lui Dumnezeu. Dar o asemenea explicație, în loc să elimine ambiguitatea menționată adineauri, o reliefează și mai limpede. Putem înțelege existența noastră ca subiecte conștiente numai în relație cu timpul, iar divinul Acum etern e inaccesibil experienței noastre temporale normale. Rezultă că, în termenii acestei experiențe, strania noastră preexistență metafizică în sînul imuabil al lui Dumnezeu e nu numai inaccesibilă memoriei noastre, dar nu se ajustează nici cu felul nostru de a înțelege ce înseamnă a fi om. Aceasta implică simțul nostru de autoidentitate „subiectivă“. A spune „ai trăit în Dumnezeu fără să o fi știut vreodată“ înseamnă pur și simplu „exiști dintotdeauna ca un obiect mort“.

---

**Altceva e posibil pentru noi: în conștiința fenomenalității (*Erscheinungshaftigkeit*) a tot ceea ce cunoaștem, să realizăm prezența Absolut Altul-ui prin care totul este și sîntem și noi.**

---

Karl Jaspers

E, într-adevăr, de neconceput că s-ar putea „adăuga“ ceva perfecțiunii imobile a Absolutului lui Spinoza și al budiștilor, deoarece el este total indiferent față de soartă, de suferință și de fapt față de însăși existența unor biete creaturi nefericite care urlă din pricina durerii produse de ele însele pe suprafața unui glob minuscul ce rătăcește în derivă prin vid. Și totuși, după cum sîntem învățați, Dumnezeul creștin nu e indiferent față de noi, prin urmare e de neimaginat că existența și destinul nostru s-ar putea să nu-l afecteze. Se conturează mereu

aceeași incongruență când Dumnezeu mitului creștin e confruntat cu imposibilul *Esse* al metafizicienilor. Neoplatonicienii aveau nevoie de un demiurg creativ ca să medieze între Unu și lume, iar creștinii au elaborat ideea eternului Mediator și doctrina Trinității, nerenunțând însă niciodată la credința că Dumnezeu e deopotrivă Tatăl și Absolutul.

Misticii pretind că au biruit această incongruență; ei sînt siguri că au făcut experiența unui Dumnezeu care este și una, și alta. Nimic mai ușor decît să le respingem pretențiile pe motivul incoerenței lor. Misticii ridică din umeri la asemenea obiecții: au văzut ceea ce spun, și dacă ceea ce au văzut pare, cînd e transpus în cuvinte, eronat din punct de vedere logic, lor nu le pasă, cu atît mai rău pentru logică.

Și astfel, două certitudini ireconciliabile se ciocnesc între ele: certitudinea filozofilor, care se întemeiază pe criterii de coerență, și certitudinea credincioșilor și a misticilor care se împărtășește dintr-un mit sau din realitatea la care se referă mitul. Și cine oare e suficient de înțelept și de imparțial ca să decreteze imperios căror criterii trebuie să le acordăm prioritate? Și ce ar putea oare însemna „prioritate“ și „imparțialitate“ cînd sînt aplicate acestui conflict?

## Sacrul și moartea

Mai presus și dincolo de orice anchetă antropologică despre diverse credințe într-o viață de după viață și în victoria definitivă asupra morții, există două întrebări non-empirice și non-istorice: de ce oare oamenii, de-a lungul întregii istorii cunoscute, au continuat să nutrească speranța într-o existență fără de sfîrșit și cum oare a depins această speranță de cultul unei realități eterne?

Cel mai evident răspuns la prima întrebare — și anume că ideea omenească de imortalitate rezultă din frica de moarte pe care, după toate aparențele, o împărtășim cu animalele — e cel mai puțin credibil. Nu știm cum ar putea frica de moarte să producă ideea dispariției ei finale și încă și mai puțin de ce trebuie să instige la „evadarea“ într-o credință în supraviețuire. Dacă frica de moarte ar fi o condiție suficientă pentru conceptul omenesc de nemurire, de ce oare n-au reușit rechinii — care evită moartea la fel de mult ca și noi — să-și creeze propriile lor imagini despre iad și rai? Întrebări analoage pot fi puse, firește, în legătură cu toate calitățile și experiențele care-și au, sau par a-și avea, rădăcinile în tipare universale ale vieții și pe care le înzestrăm cu o semnificație suplimentară: dacă întreaga experiență erotică a omenirii trebuie să fie explicată în termenii instinctului de reproducere, atunci ce se întîmplă oare cu broaștele, de vreme ce nici una dintre ele, după știința noastră, n-a scris vreodată un

*Tristan și Isolda* sau un *Faust*? Dacă religia nu e altceva decât un dispozitiv de compensare a suferinței, de ce oare șoarecii suferinzi nu-și construiesc temple și nu-și scriu cărțile sacre?

Atare întrebări nu sînt nicidecum nefondate sau extravagante. Ele se referă la însăși posibilitatea de a produce o definiție mulțumitoare a rasei umane în termenii unei viziuni evoluționiste asupra vieții, și de a explica în ce fel a fost ruptă continuitatea speciilor prin apariția omului. După ce-a auzit definiția dată de Platon omului, un animal biped și fără pene, Diogene din Sinope, după cum relatează Diogenes Laertios, aduse un cocoș jumult și spuse „Aceasta e omul lui Platon“. Definițiile omului în termeni de categorii morfologice sau fiziologice vor fi totdeauna ținta unor critici similare, chiar dacă, spre deosebire de descrierea grosolană a lui Platon, ele sînt destul de bune pentru a identifica un element al mulțimii. Ele trebuie suspectate că, din echipamentul nostru biologic, construiesc un cadru de referință cu ajutorul căruia să înțelegem cultura și că presupun astfel că întreaga creativitate culturală a omului — limbă, artă, religie, știință, tehnologie și filozofie — pot fi suficient explicate în termenii funcției sale instrumentale în a servi nevoile pretins fundamentale și inalterabile pe care le avem în comun cu alte specii. Asemenea teorii, caracteristice filozofiei naturaliste germane a culturii, inclusiv Freud, sînt comode și absolut nefalsificabile, indiferent dacă ele sugerează că iscusița speciei omenesti în a inventa unelte culturale pentru a-și ameliora condițiile de viață îi dovedește excepționala adaptabilitate (așa s-ar exprima cei mai mulți biologi și etologi filozofarzi) sau că, dimpotrivă, în însăși nevoia de a-și extinde mecanismele naturale de autoapărare și autoreglare prin dispozitive culturale artificiale, specia noastră își vedește crescînda impotență

biologică și că este, așa zicînd, un lăstar degenerat al vieții, o fundătură a evoluției. Majoritatea filozofilor care speculează asupra acestui subiect tind să nu subscrie la nici una dintre aceste doctrine. Ei cred în schimb că ambientul cultural artificial pe care l-a produs specia umană satisface un număr de nevoi specifice care s-au autonomizat, chiar dacă inițial, în zorii omenirii, cultura nu era „nimic mai mult“ decât un asamblaj de instrumente în slujba naturii noastre animale. Această abordare, chiar dacă sună mai plauzibil decât una pur funcționalistă, este tot nefalsificabilă și nu poate fi confirmată cu ajutorul materialului istoric sau antropologic, oricît de extins; în plus, ea lasă deschisă întrebarea fundamentală despre felul cum a survenit această ipotetică autonomizare a nevoilor. Ce anume a făcut ca natura umană — adică ansamblul proprietăților genetic transmise și invariabile ale speciei — să fie capabilă de a produce noi invariante sub forma de nevoi culturale și cum sînt transmise acele nevoi? Cum de s-a putut ca niște creaturi supuse nevoii de hrănire, împerechere și adăpostire împotriva stihilor au inventat arta și religia tocmai pentru a satisface aceste exigențe vitale, iar apoi, din rațiuni necunoscute, au început să-și savureze invențiile în sine? De ce oare alte specii, împărtaşind aceleași nevoi, n-au produs nimic comparabil?

Nu intenționez să discut aceste enigme, care asigură materialul de bază al așa-numitei filozofii a istoriei. E de ajuns să relevăm că pentru ele nu e de așteptat nici o soluție empiric derivată și că orice răspuns, funcționalist sau de alt fel, e menit să rămîină speculativ și guvernat de o deformare filozofică. Nu putem analiza ce e natura umană sau ce anume umanizează istoria omenirii pînă ce nu determinăm în care punct al evoluției speciilor apare specia noastră și cît de departe



în trecut se întinde istoria omenirii. Situarea acestui punct e o chestiune de alegere. Din materialul istoric nu vom descoperi niciodată începutul absolut al artei, religiei sau logicii. Jaspers argumentează pe drept cuvînt că nu putem făuri nici măcar conceptul de istorie universală a omului fără a ne plasa pe noi înșine, sau cel puțin fără a încerca s-o facem, dincolo de istoria universală a omului. Asemenea încercări sînt sortite probabil eșecului atîta timp cît nu putem abandona mental procesul istoric în interiorul căruia trăim, dar ele nu sînt neapărat inutile. Actul însă prin care conferim semnificație procesului ca totalitate trebuie să fie înțeles ca opțional. Oricare ar fi această semnificație — progresul nesfîrșit al autocreației umane, decadența vieții, salvarea ultimă sau dezastrul ultim — ea nu poate fi extrasă din cunoașterea istorică. Cei care, în mod deliberat și deschis, așază această semnificație în afara procesului istoric, așa cum obișnuiau să o facă filozofii creștini — Sfîntul Augustin, Bossuet sau, printre contemporanii noștri, Daniélou și Maritain — sînt, așadar, mai consecvenți. Ei admit, mai mult sau mai puțin explicit, că o perspectivă din care poate fi văzută semnificația istoriei trebuie să fie aptă de a îmbrățișa întregul proces, inclusiv atît primul *fiat*, cît și (în formularea lui Teilhard de Chardin) punctul Omega final. Fiindu-ne prin definiție la fel de inaccesibil ca și o poziție din care ți-ai putea vedea direct propria față, acest punct dominant coincide cu ochiul divin; ca atare, din această perspectivă atotcuprinzătoare nu ne poate fi acordată nici o privire altfel decît sub forma cuvîntului revelat al lui Dumnezeu. În consecință, singură revelația e sursa oricărei cunoașteri pe care putem trage nădejdea s-o dobîndim despre „sensul istoriei“ și de fapt despre însăși valabilitatea unui concept atît de bizar.

Înclin să sprijin această concepție. Se pare că problema sensului, aici ca și în alte domenii de cercetare, e vidă și nelegitimă dacă nu ni se deschide un canal prin care să putem intra în contact cu depozitul etern de sensuri. Sigur, nimic nu ne oprește să conferim „totalității“ istorice, printr-un act pur de voință, un sens care să confirme ceea ce bănuim că sîntem în stare sau am fi în stare să facem; ulterior am putea uita acel liber decret generator de sens și am putea experimenta lumea ca și cînd ar fi în sine plină de sens (un exemplu tipic de „alienare“). Dacă nu vom uita, nu vom putea anula

---

**Caracteristica generală a lumii este veșnic haosul, nu în sensul de absență a necesității, ci în sensul de absență a ordinii, a articulației, a formei, a frumuseții, a înțelepciunii...**

---

Friedrich Nietzsche

diferența dintre pseudosensul ce reprezintă doar o proiecție a dorinței noastre și sensul propriu-zis care presupune că procesul istoric are un „destin“ sau o „chemare“. Nici vorbă ca acesta din urmă să poată fi descoperit din interior, el necesită o referire la eternitate și o credință că faptele sînt mai mult decît par a fi, că ele aparțin unei ordini cu finalitate. Dacă sîntem predispuși la o atare credință, motivul nu este că percepem ordinea respectivă cu ochii noștri profani și raționali, ci că pînă și aceia dintre noi care fie resping în mod deliberat toate credințele religioase, fie pur și simplu nu le acordă niciodată atenție nutresc totuși o dispoziție ascunsă sau chiar un impuls semiconștient de a căuta o ordine în giganticele mormane de gunoieri pe care-l numim istoria

omenirii. Această pornire poate fi lesne respinsă de către raționaliștii inveterați sub cuvînt că e un vestigiu fantezist al moștenirii noastre mitologice sau o maladie a limbajului. Și totuși cei care se găsesc de cealaltă parte a graniței trasate de către filozofii analitici moderni (graniță în chip notoriu vagă) sînt ispitiți să creadă că ea revelează nu numai natura contingentă a minții, dar și legătura reală a minții cu temelul veșnic al sensului, ale cărui descrieri sînt însă inevitabil la fel de relative și conexe unei civilizații particulare ca și limbajul însuși. Cu alte cuvinte, ei sînt aduși a gîndi că simplul fapt al credinței universale potrivit căreia omul ■ intrinsec legat de Etern și definit de această relație adeverește conținutul acestei credințe. Nici o explicație a ei, care să nu fie transpozabilă în termenii nevoilor noastre psihologice, nu a fost convingătoare; totuși în asemenea explicații se poate să fi fost inventate numeroase legături indirecte; dar nici pentru noțiunea propriu-zisă de Eternitate și nici pentru autoînțelegerea omului prin medierea ei (*aliquid increatum et increabile in anima*, spunea Magistrul Eckhart) nu e probabil că se va găsi vreo rădăcină biologică.

Să repetăm: a crede că Eternul își manifestă prezența reală acționînd de-a lungul istoriei ca termen de referință în autoînțelegerea oamenilor este o opțiune ontologică. Tot o opțiune este și credința contrară, și anume că o explicație plauzibilă ■ cultului realității eterne poate fi dată în termeni antropologici. Am încercat să explic de ce anume fiecare dintre aceste opțiuni e de sine stătătoare și de ce nici una nu poate fi validată cu ajutorul criteriilor de adevăr folosite de cealaltă.

Tocmai pe acest fundal trebuie văzută dorința de imortalitate. Dacă într-adevăr, așa cum au susținut în repetate rînduri filozofii, frica instinctivă a animalelor de a fi ucise și groaza umană de moarte trebuie consi-

derate distinct, și prima nu oferă o condiție suficientă pentru cea din urmă, explicația trebuie căutată în cadrul ontologic al culturii, de-a lungul liniilor sugerate de explorările lui Heidegger. Extincția inevitabilă a persoanei umane ne apare ca ultima înfrîngere a ființei; spre deosebire de descompunerea biologică a organismului, ea nu ține de ordinea naturală a cosmosului. Într-adevăr, ea violează această ordine. Despre ordine, care este empiric inaccesibilă, se poate vorbi numai cînd *contingentia rerum* e raportată la o realitate necesară și, astfel, eternă.

*Cinis aequat omnia.* Dacă viața personală e condamnată la distrugere ireversibilă, la fel sînt și toate roadele creativității umane, fie ele materiale sau spirituale, și nu contează cît de mult putem dăinui, noi sau realizările noastre. E prea puțină diferență între operele sculptorului imaginar al lui Giovanni Papini, care-și cioplea statuile în fum pentru o durată de cîteva secunde, și marmurile „nemuritoare“ ale lui Michelangelo. Și chiar dacă ne închipuim că undeva este un Dumnezeu care învîrtește roata vieții, prezența Lui ne e absolut indiferentă: se poate ca dirijarea și supravegherea destinului nostru să-I ofere un amuzament de neînțeles, dar numaiatît El va azvîrli universul ca pe o jucărie stricată. Unamuno, în primul capitol din *Sentimentul tragic al vieții*, evocă o conversație cu un țăran spaniol căruia îi sugerase că poate există Dumnezeu, dar nu și nemurire, la care țăranul i-a replicat, „Atunci la ce bun Dumnezeu?“ Iată într-adevăr reacția spontană a unui credincios: dacă din efortul omenesc nu rămîne nimic, dacă numai Dumnezeu este real și dacă lumea, după împlinirea destinului ei final, își lasă creatorul în tovărășia aceluiași vid sau aceleiași plenitudini de care s-a bucurat întotdeauna, atunci cu adevărat nu contează dacă Regele acesta ascuns trăiește sau nu. Problema

acestui răspuns nu este că noi rîvnim egoist o răsplată cerească sau o compensație infinită pentru mizeria noastră finită, așa cum au susținut criticii religiei, ci că, dacă nimica nu dăinuiește în afara lui Dumnezeu, nici chiar Dumnezeu nu devine mai bun sau mai bogat de pe urma trudei și suferinței omenești, ultimul cuvînt al Ființei fiind o vacuitate fără sfîrșit. Dacă mersul universului și al treburilor omenești nu are nici un sens în raport cu eternitatea, atunci nu are nici un fel de sens.

---

**Dacă Infinita Bunătate nu ar fi fost legea Cerului, nu ar fi existat niciodată altă Ființă decît Dumnezeu.**

Benjamin Whichcote

---

Credința în Dumnezeu și credința în nemurire sînt, așadar, mai intim legate decît ar putea sugera simpla lor juxtapunere ca „enunțuri” separate. Ele par a fi, din punct de vedere logic, separabile una de cealaltă, adică ai putea, fără să te contrazici, să accepți o credință și să o respingi pe cealaltă. Saducheii, potrivit mărturiei lui Josephus Flavius, îl adorau pe Dumnezeu și negau imortalitatea omenească; la fel a făcut și descendentul lor spiritual din secolul al XVII-lea, nefericitul Uriel da Costa, care a scris un tratat uimitor, păstrat parțial, despre acest subiect; la fel fac și unii oameni de azi. Dimpotrivă, nu e deloc incoerent să crezi în supraviețuire fără a crede în Dumnezeu. A crede însă în Dumnezeu și-a accepta distrugerea finală a tuturor celorlalte înseamnă a-L face pe Dumnezeu remarcabil de „inutil” — nu în accepțiunea de recompensă personală, ci în ideea că Dumnezeu, din punctul de vedere al credinciosului, este garantul sensului lumii, El este

dătătorul de scop și, dacă lăsăm la o parte raportul său cu creaturile, noi nu sîntem capabili să-I sesizăm existența. Poate marii mistici au izbutit să atingă nivelul unei atitudini „teocentrice” pure și L-au adorat pe Dumnezeu pentru El Însuși, ignorînd absolut tot ce nu e Dumnezeu, dar aceste bravuri spirituale cu totul neobișnuite nu pot stabili niciodată normele vreunei concepții religioase despre lume socialmente constituite. Pe de altă parte, o crede în nemurirea personală fără Dumnezeu înseamnă o lăsa în incertitudine chestiunea sensului: dacă nu există Dumnezeu și dacă cosmosul e indiferent față de viața noastră, oare ce fel de lege naturală stranie ne-ar putea garanta fericirea nemuririi? Oare de ce ar fi universul astfel construit, încît să plece urechea la dorințele noastre? Și astfel, de ambele părți, cele două noțiuni par conexe din punct de vedere psihologic și istoric; darul prin excelență al religiei — lumea înzestrată cu sens — cuprinde în chip interdependent aceste două componente.

---

**Dacă omul nu ar muri, dacă el ar trăi veșnic, dacă nu ar exista, așadar, moarte, nu ar exista nici religie.**

Ludwig Feuerbach

---

În perspectiva acestei funcții perene a credinței în nemurire, este irelevant dacă oamenii au sau nu în plus, ori cred că au, ori doresc să aibă vreo confirmare empirică a supraviețuirii. E o chestiune de convenții culturale variabile. În fapt, o civilizație ca a noastră, în care oamenii sînt atît de dornici să găsească dovezi experimentale în sprijinul speranței lor într-o viață de dincolo, departe de a fi o manifestare a lăudabilei încre-

deri în metodele „științifice“, revelează numai nesiguranța, poziția șubredă a moștenirii religioase. Dacă, în numeroase culturi primitive, oamenii intră în comunicare cu spiritele defuncților, explicația este că au ceva precis de rezolvat sau că au căzut pradă renghiurilor scîrboase ale strigoilor, și nu că urmăresc vreo confirmare empirică a credinței lor. Dacă au loc evenimente care le sugerează unora mărturii ale reîncarnării, acestea nu par deosebit de importante și nici vrednice să fie căutate stăruitor în opinia hinduiștilor ce n-au nevoie de ele pentru a-și întări credința. Creștinismul a fost întotdeauna extrem de neîncrezător în căutările de dovezi „experimentale“ ale supraviețuirii, fie sub forma ședințelor de spiritism, fie a altor fenomene paranormale. Biserica Romano-Catolică îndeosebi s-a opus cu vehemență acestor încercări; în 1917, Sfîntul Oficiu a interzis formal credincioșilor să ia parte la reuniuni spiritiste, iar literatura catolică asupra acestui subiect a văzut limpede mîna Diavolului în isprăvile pretinselor duhuri (e drept că Biserica Anglicană a fost mult mai îngăduitoare în această privință, ceea ce poate semnifica nu atît o invazie a atitudinilor empiriste, cît o slăbire a credinței). Doctrina despre nemurire a creștinismului s-a întemeiat pe făgăduințele lui Dumnezeu și pe învierea lui Isus Cristos, nu pe mărturia convingătoare a unor experimente care, de altfel, pot fi oricînd respinse de critici cu orientări raționaliste, sub cuvînt că ele nu se încadrează în garnitura conceptuală a științei contemporane. Asemenea investigații pot avea o valoare în sine, o discuție, aici, despre forța lor persuasivă nefiind la locul ei, dar ele nu pot sluji drept suport rațional pentru credința religioasă debilitată, în cel mai bun caz îi pot servi drept surrogat.

## 5

## A vorbi despre inefabil: limba și sacrul. Nevoia de tabuuri

Chestiunea sensului în limbajul religios s-a ivit deseori în comentariile precedente și e momentul acum să rezumăm și să apărăm concepția autorului asupra cîtorva puncte cruciale din această controversă de durată.

Ținta principală ■ criticilor severe formulate de către empiriști a fost întotdeauna inaptitudinea discursului religios de a corespunde normelor uzuale care determină admiterea unor formulări particulare în clubul enunțurilor empirice. Indiferent cît de strict sau de lax au fost definite și codificate aceste exigențe în cursul nesfîrșitelor discuții despre verificabilitate și falsificabilitate, întregul domeniu al limbajului specific religios a căzut invariabil pradă acestei ofensive critice. Nu a fost greu de demonstrat că, exceptînd afirmațiile pur istorice, care, oricît de important le-ar fi locul în corpul credințelor (de exemplu, „un om numit Isus ■ fost răstignit la Ierusalim în vremea lui Pilat“), nu sînt specific religioase, nu a existat nici o modalitate de a traduce credințele particulare într-un limbaj care să treacă cu succes testele de „empiricitate“, aceste credințe nefiind nici analitice, dacă trecem peste cazul dubios al argumentului ontologic. Nimic din ceea ce poate fi spus despre Dumnezeu, providența divină, creația lumii, sensul vieții omenești, ordinea finalistă a lucrurilor și destinul ultim al universului nu poate fi nici repudiat, nici dotat cu

putere predictivă. Nu mă consider competent și nici nu simt nevoia să intervin în discuția despre cea mai bună descriere a regulilor verificabilității, întrucât normele generale instituite de către Hume și succesorii săi fideli sînt suficiente pentru a respinge pretențiile argumentelor teologice la dobîndirea unui statut „științific“.

E drept că asemenea pretenții mai sînt formulate uneori și astăzi, cu toate că nu sînt caracteristice culturii creștine contemporane. Mie mi se par stîngace și neconvingătoare. Să iau un singur exemplu, care are avantajul de a fi foarte cunoscut. Eminentul teolog John Hick susține că existența lui Dumnezeu ne poate fi cunoscută mai presus de orice îndoială în viața de dincolo de mormînt, mulțumită revelației lui Isus Cristos; o atare verificare nu poate avea loc în timpul vieții pămîntești, desigur, dar important este că însăși posibilitatea ei ajunge ca să arate că conflictul dintre credință și ateism e nu doar verbal și că alegerea nu este zadarnică: modul în care privim lumea și reacționăm la problemele morale atîrnă de faptul dacă credem sau nu în cuvîntul lui Dumnezeu *hic et nunc*. Argumentul nu sună deloc persuasiv. E un adevăr de bun-simț că, pentru viața noastră morală și felul în care percepem evenimentele, credințele noastre religioase sînt importante, ceea ce însă e irelevant în chestiunea verificabilității. Iar posibilitatea unei probe convingătoare în viața de dincolo nu schimbă statutul epistemologic al dogmelor din existența noastră sublunară, ca să nu mai spunem că forma unei asemenea verificări este inimaginabilă. Nu e vorba de o verificabilitate „tehnică“ în opoziție cu una „fizică“ sau „logică“, ci de însuși sensul unei proceduri de verificare. Poate că o asemenea verificare să fie posibilă fără ca normele logice să fie violate în cursul procesului, dar ne lipsesc argumente pentru sau împo-

triva acestei posibilități. Oricum ar putea fi definită ea în filozofia științei, verificabilitatea se referă în ultimă instanță la acte de percepție universal accesibile. Misticii sînt perfect mulțumiți de sensul experienței lor și, dacă toată lumea ar putea să le împărtășească senzația de iluminare, discuția n-ar avea rost și nu s-ar fi deschis niciodată: existența lui Dumnezeu ar fi deopotrivă verificabilă și efectiv verificată. Nu este, din cauză că numai puțini se bucură de experiența mistică și nici un spirit sceptic nu poate fi convins de autenticitatea ei în sensul în care o atestă misticii.

Totuși, chiar dacă accesul la experiența religioasă, mistică sau de altă natură ar fi general și ar garanta că un corp de credințe religioase ar fi, la urma urmei, deasupra oricărei îndoieli, tot ar rămîne cert că valabilitatea acelor credințe ar fi susținută altfel decît adevărul aserțiunilor empirice. Aceste două zone ale vorbirii, gîndirii, simțirii și acțiunii noastre sînt fundamental ireductibile la același stoc de experiență.

Acesta pare a fi punctul crucial în dezbaterile despre „semnificația limbajului religios“. Argumentele tradiționale ale empiriștilor sînt convingătoare dacă se limitează la aserțiunea „credințele religioase sînt empiric vide“. Verdictul subsecvent (evident mai puțin strident repetat astăzi decît se obișnuia în trecut), „deci sînt lipsite de sens“, nu e deloc credibil. Nu există criterii transcendental valabile ale semnificativității și nici rațiuni imbatabile potrivit cărora semnificativ ar trebui echivalat cu empiric, în sensul în care înțelege acest termen știința modernă. Edictul ce stabilește o atare echivalență e departe de a fi admis fără rezerve de către empiriști, abstracție făcînd de humeenii extremiști, și aceasta nu numai din pricina dificultăților în conceperea unei definiții satisfăcătoare a verificabilității și analicității, ci pur și simplu din cauză că semnificația

obișnuită a sensului nu e cu nici un chip atât de rigid limitată și nici temeuri logice sau epistemologice pentru o asemenea mutilare nu există. Teologii apelează ocazional la regulile laxo sugerate de Wittgenstein în epoca sa tîrzie sau de către alți filozofi de orientare pragmatică, pentru care toate expresiile sînt semnificative în măsura în care regulile ce le guvernează utilizarea sînt stabilite și convenite în rîndul utilizatorilor.

Nu încerc să mă fixez asupra nici unei definiții a semnificației și nu cred că asta ar fi important pentru discuția noastră. Părerea mea e negativă: de vreme ce nu dispunem de o cheie a tezaurului raționalității transcendentale, orice restricții impuse asupra criteriilor implicate de zi cu zi ale semnificației sînt ordine autoritare produse *ex nihilo* de către filozofi, fără nici o altă legitimitate; ele sînt executorii numai în limita puterii filozofilor, atîta cîtă este. Nu e nimic rău și nimic illogic în a dota cu semnificație orișice este spus de oameni cu senzația de a fi înțeles și receptat de alți oameni cu o senzație similară.

Asta nu înseamnă a tăgădui că operația de constituire a semnificației în viața religioasă diferă într-o serie de aspecte de felul în care semnificația este formată și afirmată atît în vorbirea cotidiană, cît și în limbajul științei empirice (ultima fiind o extensie și o codificare a celei dintîi). Enunțul citat ocazional de către teologii creștini, „Dumnezeu este un cerc infinit al cărui centru e pretutindeni și a cărui circumferință nicăieri“, nu e cîtuși de puțin o axiomă geometrică și n-ar fi recomandabil să încercăm a-i da o reprezentare grafică. Știm ce semnifică metafora: același lucru pe care teologii încearcă să-l exprime spunînd că Dumnezeu e o unitate perfectă, că El nu are părți și calități separabile (*in re*), că nici unul dintre atributele Sale nu sînt cuantificabile etc. Sîntem mai obișnuiți cu modu-

rile de exprimare din urmă, așa încît temerara propoziție „geometrică“ ne-ar putea frapa prin caracterul ei exoesiv (sau amuzant) de absurd. Și totuși nu se află nici ea într-o poziție mai proastă sau mai bună decît orice afirmație teologică propriu-zisă, dacă o măsurăm după standardele științei. Unii matematicieni pretind a fi capabili să-și reprezinte vizual obiecte într-un spațiu cvadridimensional; nu sînt oare într-o situație similară cu cea a misticilor?

Trebuie să relevăm mai multe caracteristici specifice discursului religios în comparație cu cel profan.

---

**Acela ce nu poate fi spus prin vorbire,  
Prin care vorbirea însăși e rostită,  
Acela e Brahman — s-o știi —  
Nu acela ce-i slăvit aici ca atare.**

**Acela care gîndește nu cu mintea,  
Prin care, spun ei, mintea e gînd,  
Acela e Brahman — s-o știi —  
Nu acela ce-i slăvit aici ca atare.**

**Acela care vede nu cu ochiul,  
Prin care ochiul are vîz,  
Acela e Brahman — s-o știi —  
Nu acela ce-i slăvit aici ca atare.**

Din: *Kena Upanishad*

---

Am plecat de la premisa că limbajul Sacrului este limbajul cultului, ceea ce înseamnă că elementele lui devin semnificative în acte pe care credincioșii le interpretează ca pe o comunicare cu Dumnezeu: în ritual, în

rugăciune, în întâlnirea mistică. Religia nu e un set de propoziții ce-și derivă sensul din criteriile de referință sau din verificabilitatea lor. Componentele specifice din limbajul Sacrului sînt menite să pară de neînțeles sau de-a dreptul absurde în afara contextului cultic. Atît în discursul cotidian, cît și în cel științific actele înțelegerii și ale credinței sînt clar separate, dar nu la fel se întîmplă în tărîmul Sacrului: înțelegerea cuvintelor și sentimentul de participare la realitatea la care se referă ele fuzionează. Isus spunea: „Dar voi nu credeți, pentru că, precum v-am spus, nu sînteți dintre oile Mele“ (Ioan, 10:26). Aceasta e totuna cu a spune că „a aparține cuiva“ precedă toate dovezile, care nici nu pot fi ca atare dovezi în sensul acceptat de un tribunal sau de editorul unei reviste științifice.

Iar în actele cultice, îndeosebi în ritual, simbolurile religioase nu sînt semne sau imagini convenționale; ele acționează ca transmițătoare reale ale unei energii provenite din altă lume. Semnificația cuvintelor e constituită, așadar, prin raportare la întregul spațiu al Sacrului, incluzînd deopotrivă realitatea mitică și actele practice de cult. Aproape orice exemplu luat fie dintr-o religie arhaică, fie dintr-una universală va servi la ilustrarea acestei forme specifice de viață lingvistică. Evans-Pritchard, în analiza limbajului religios al unui trib din Africa de Est, relevă că în acest limbaj copula „este“ are o semnificație diferită de cea înțîlnită în uzul zilnic; în opinia sa, confuzia dintre cele două limbaje l-a dus pe Lévy-Bruhl la teoria falsă a mentalității prelogice. Se poate spune, în acest limbaj religios, că ploaia e Dumnezeu sau că o păsare e spirit, cu toate că niciodată Dumnezeu nu e ploaie sau un spirit nu e o pasăre; cînd, bunăoară, un castravete înlocuiește taurul într-un ritual, castravetele este taur, dar taurul nu e

niciodată un castravete. În circumstanțe particulare, definite de tradiția religioasă, semnele *sînt* — în loc de a reprezenta numai — ceea ce ele semnifică.

Asta este, într-adevăr, ceea ce face ca lumea miturilor să fie o lume „absolut alta“ și a cărei descriere pare intraductibilă într-o vorbire concepută pentru sesizarea evenimentelor fizice; ea are norme de identificare diferite, legi de cauzalitate diferite și reguli diferite pentru interpretarea înlănțuirii fenomenelor. „Participarea“ oamenilor și lucrurilor la această ordine non-fizică poate fi, natural, lesne respinsă ca o patologie a vorbirii (în conformitate cu vechea teorie a lui Max Müller) sau (așa s-ar exprima Cassirer) ca relicva spirituală a unei ere arhaice ipotetice cînd oamenii nu izbuteau să facă distincția dintre obiecte și simboluri, cu alte cuvinte cînd ei erau inconștienți de funcțiile semantice ale vorbirii. Asemenea explicații sînt născociri pur speculative. Teoria lui Müller, după cum era de așteptat, a fost aproape în întregime uitată, dar filozofii empiriști au resuscitat-o într-o versiune corectată: credințele reli-

---

**A observa înseamnă a te raporta la ceva exterior care trebuie să rămînă exterior... Pietatea este numai pentru cel pios, adică pentru acela care este ceea ce observă... Pentru a găsi temeiul religiei, (gîndul filozofic) trebuie să părăsească raportul de observare... Dacă observația caută să observe Infinitul în ade-vărata lui natură, ea trebuie să fie ea însăși infinită, adică să nu mai fie observație a materiei aflate la dispoziție, ci mai degrabă materia aceea însăși.**

G. W. F. Hegel

---



gioase pot fi interpretate ca o patologie a vorbirii în sensul că ceea ce le ține în viață e o inaptitudine de a distinge între enunțurile cu sens și cele fără sens conform criteriilor de verificabilitate. Această versiune, dacă se presupune a fi o explicație genetică, nu e deloc ameliorată în ceea ce-i privește caracterul speculativ; dacă există o normă ce stabilește criteriile semnificației, atunci observațiile precedente asupra arbitrarității ei nu trebuie decât repetate. Cît despre teoria care presupune că strămoșii noștri erau incapabili să distingă un copac de cuvîntul „copac“ și că persistența religiei poate fi explicată prin incapacitatea noastră permanentizată de a face atare distincții în anumite cazuri, nu există nici o evidență empirică în favoarea ei, iar ca adevăr de bun-simț, teoria aceasta nici nu e credibilă.

Convergența mai sus menționată a înțelegerii și credinței — amîndouă resorbite în actul „participării“ — poate fi observată în toate ritualurile religioase. Așa cum ■ insistat în repetate rînduri Mircea Eliade, toate acestea, atîta timp cît sînt luate în serios de către credincioși, sînt luate drept recreare genuină ■ unui eveniment originar și nu doar drept acte de rememorare. Principalul rit de participare creștin, Euharistia, poate oferi un bun exemplu, deoarece le-a servit atît de des criticilor raționaliști drept țintă favorită de deriziune. Creștinii au susținut întotdeauna că cuvintele „acesta este trupul Meu“ sugerează misterioasele procese chimice prin care pîinea e transformată în carne și că într-o bună zi vom putea observa transmutația; ei au știut întotdeauna că nu are loc nici o schimbare empirică de acest tip. Pe de altă parte, ei au crezut că semnificația ritualului nu constă numai în evocarea patimilor lui Cristos, ci că, prin el, ei dobîndesc o comuniune reală cu întreaga viață a Mîntuitorului, cu însușirile Sale omenești și cu însușirile Sale dumnezeiești. „Ex-

plicația“ standard tîrzie a ritualului în termeni aristotelici — substanța pîinii e înlocuită de substanța cărnii, în timp ce accidentele, și anume calitățile senzoriale, nu se modifică — nici nu pretinde măcar să aibă vreo semnificație empirică. Exprimarea a fost probabil nefericită din punctul de vedere al continuității tradiției religioase, întrucît avea să cadă victimă asaltului general împotriva rețelei conceptuale scolastico-aristotelice. A devenit însă curînd evident că toate încercările nesfîrșite ale controversiștilor din secolele al XVI-lea și al XVII-lea de ■ inventa o formulă amendată au dus la o confuzie din ce în ce mai mare. Luther spunea „pîinea este trup“, ceea ce catolicii spuneau că e un nonsens — pîinea nu poate fi trup și Isus nu a spus *panis est corpus meum*, ci *hoc est corpus meum*. În scrierile lui Calvin putem urmări o serie de formule din ce în ce mai complicate, aparent incompatibile între ele și năzuind cu disperare la ■ explicație coerentă și clară — un ideal de neatins.

---

**Cunoașterea prin care vezi în toate ființele o singură existență neclintită, neîmpărțită în cele ce-s împărțite — să știi, ea ține de *sattva* [cunoașterea pură].**

**Cunoașterea care prin separare vede în toate ființele existențe deosebite, de diferite feluri — acea Cunoaștere, să știi, ține de *rajas* [pasiune].**

**Despre cunoașterea care este legată de un singur efect ca și cum ar fi totul, lipsită de temel, lipsită de adevărul lucrurilor și strîmtă — despre ea se spune că ține de *tamas* [necunoașterea].**

Din: *Bhagavad-Gita*, XVIII, trad. Sergiu Al-George

---

Radicalii Reformei, începînd cu Zwingli, au fost tot mai dispuși să renunțe la orice încercare de a lămuri modul în care poate fi înțeleasă, dacă era cazul, „prezența reală” a lui Cristos în Sfînta Împărtășanie și să reducă ritualul la un simplu act de rememorare, privîndu-l prin aceasta de sensul său religios. Nu a fost cu puțință, prin nici o manipulare lingvistică oricît de ingenioasă, să i se dea o formă care să satisfacă, fie și vag, normele profane de inteligibilitate. Nu vrem să spunem însă că ceea ce se presupunea a se întîmpla în cursul ritualului era intrinsec lipsit de semnificație. Era ceva inteligibil pentru credincioși în cadrul întregului sistem de simboluri rituale; toate actele de comunicare cu o realitate numinoasă sînt cuprinse în acest sistem și nici unul dintre ele nu se află într-o poziție mai bună sau mai rea din punctul de vedere al normelor ce guvernează percepția sau gîndirea profană.

Nu e de mare ajutor nici dacă spunem că avem de a face aici cu o metaforă, deoarece în mod normal vorbim de o expresie metaforică atunci cînd știm în mare cum să o reducem la una nemetaforică, chiar dacă admitem că reducția respectivă presupune adesea ■ sărăcire într-un fel sau altul. În cazul examinat nu e realizabilă o asemenea reducție, iar încercarea de a o face ar fi contrară semnificației originare a ritualului. Creștinii, chiar dacă explică sensul Euharistiei sau al altor ritualuri, nu vorbesc metaforic; ei au în minte evenimente reale care nu sînt verificabile empiric, dar sînt conforme căilor folosite de Dumnezeu pentru a stabili contactul cu mințile omenești. Teologii și reformatorii care au căutat un compromis cu exigențele empiriștilor și logicienilor și au inventat formule „ameliorate”, mai acceptabile pentru gustul criticilor, au intrat într-o fundătură. Dacă ar vrea să păstreze sensul original al ritualului, nelăsînd altceva decît să-l reformuleze într-un jargon mai

adecvat tiparelor filozofice ale epocii lor, nu ar putea realiza nimic altceva decît să explice *ignotum per ignotius*, iar istoria controverselor despre Euharistie din perioada Reformei și Contrareformei (și de mai tîrziu) e o lungă listă de asemenea eșecuri; și dacă ar urmări o formulă pe care criticii raționaliști să o găsească ireproșabilă, „corecțiile” ar avea inevitabil ca rezultat suprimarea totală a sensului religios din discursul religios. Același lucru se poate spune și despre toate eforturile de a obține, pentru diverse elemente ale vorbirii sacre, respectabilitatea discursului „științific”: în această privință, taina Euharistiei e în aceeași situație ca și conceptul de grație/har, de Sfîntă Treime și, în aceeași ordine de idei, cel de Dumnezeu.

Cu acest prilej nu putem decît să repetăm întrebarea pe care Erasmus și adepții săi nu osteneau niciodată să o pună: de ce oare sînt Evangheliile atît de ușor de înțeles pentru toată lumea, cu excepția celor cu mintea coruptă de speculația teologică? Este cazul tuturor textelor sacre din vechime, fie ele scrise ori transmise pe cale orală. Credincioșii înțeleg limbajul Sacrului în funcția lui specifică, altfel spus ca un aspect al cultului.

Aici se poate ridica o obiecție: „O ființă rațională nu poate venera nimic decît dacă în prealabil înțelege despre ce este vorba.” Obiecția provine însă din prejudecăți raționaliste dacă ea presupune că a înțelege ceva înseamnă ■ fi capabil să-ți relatezi experiența în termeni ce satisfac normele empirismului. Mereu și mereu ne întîlnim cu aceeași *petitio principii*: credincioșilor li se spune că limbajul lor e intrinsec inteligibil și că nici ei înșiși nu-l pot înțelege, și asta din cauză că limbajul lor nu reușește să respecte regulile inteligibilității stabilite de către o ideologie filozofică al cărei scop principal e de a modela aceste reguli într-un asemenea mod, încît să excludă limbajul religios din

tărîmul inteligibilității. Și, să o mai spunem o dată, orice semnificație ar avea cuvintele „rațional“ sau „irational“, ea afirmă de conținutul pe care-l atribuim ideii de *Ratio*, ceea ce, încă o dată, e pe de-a-ntregul o chestiune de preferință filozofică.

Dacă numai prin aceasta știm că-l cunoaștem pe Cristos, prin respectarea de către noi a poruncilor-sale, atunci cunoașterea lui Cristos nu constă doar în câteva noțiuni serbede, în câteva opinii uscate și sterpe... Spunem, iată, iată-l pe Cristos, iată-l pe Cristos, în cutare și cutare opinii, pe cînd în adevăr, Cristos nu ■ nici aici, nici acolo, ci acolo unde este Spiritul lui Cristos, unde este viața lui Cristos... Fără curăție și virtute, Dumnezeu nu e nimic altceva decît un nume găunos, așa încît adevărul e că fără supunere față de poruncile lui Cristos, fără viața lui Cristos sălășluindu-se în noi, orice opinii am nutri despre el, Cristos nu e decît numit de către noi, nicidecum nu este cunoscut.

Ralph Cudworth (1647)

Admițînd că limbajul religios reprezintă vorbirea cultului și că cunoașterea credincioșilor e călăuzită, afirmată, ținută în viață și înțeleasă prin acte de cult, putem lesne ajunge la concluzia — foarte răspîdită printre criticii mai puțin radicali ai religiei — că acest limbaj este „normativ“, „expresiv“ sau „emoțional“. Aici se ivește numai decît o confuzie, iar întrebarea dacă limbajul religios e sau nu „normativ“ și în ce sens anume este crucială în descrierea specificității lui.

S-a menționat că unii mistici au pus accentul mai curînd pe semnificația pragmatică decît pe cea teoretică a cuvintelor folosite de noi cînd vorbim despre Dumnezeu și atributele Sale; intenția lor era să releve inadecvarea limbilor omenești în încercarea de a se măsura cu infinitul, nicidecum aceea de a găsi un înțeles profan pentru vocabularul sacru, și, firește, nu s-a insinuat nici cea mai mică umbră de îndoială asupra realității lui Dumnezeu, chiar dacă s-a constatat că atît cuvîntul „nimic“, cît și cuvîntul „totul“ îi sînt la fel de adecvate (în tradiția budistă, inclusiv Zen-ul, tema Neantului divin e poate mai frecventă). Ori de cîte ori în filozofia modernă se discută despre conținutul „normativ“ al limbajului religios, nu se are în vedere sensul mistic. Problema e mai curînd aceea de a spune că enunțurile religioase pot fi transpuse în reguli profane de comportament, operație prin care e dezvăluit sensul lor *propriu*. Hobbes a fost cel mai explicit: toate dogmele credinței creștine erau pentru el doar prescripții de obediență po-

...Dumnezeu, dacă vorbești despre el fără adevărată virtute, este doar un nume.

Plotin

litică și nu aveau nici un fel de conținut cognitiv; motivul pentru care guvernauții folosesc acest jargon ciudat ca să-și impună dominația asupra supușilor lor era tot o chestiune de oportunitate politică. Cînd R. B. Braithwaite susține că credințele creștine sînt de fapt semnificative din cauză că duc la principii morale importante, el se întoarce la o interpretare similară. Non-verificabilitatea „aserțiunilor religioase“ nu le privează de semnificație, crede el, dacă ne decidem să le examinăm conținutul ținînd seama de uzul real pe care li-l dau cre-

dincioșii. Și reiese că ei exprimă o atitudine morală sau o intenție de a urma reguli de comportare bine definite; prin urmare, convingerea religioasă nu e nimic altceva decât un act de supunere la niște principii morale. Această supunere e susținută de o „povestire” specifică, al cărei adevăr sau falsitate sînt însă irelevante pentru autenticitatea credinței.

Această încercare de a salvarda semnificativitatea credințelor religioase prin reducerea lor la precepte morale poate fi înțeleasă în două chipuri. Este fie o decizie arbitrară, sprijinită pe definiții empiriste standard care subordonează semnificația unor proceduri de verificare, fie o observație psihologică, în sensul că oamenii religioși, cînd își afirmă convingerile, nu au în minte nimic altceva decât voința lor de a se comporta într-un anumit mod. Dacă acesta din urmă ar fi cazul, observația este fără îndoială falsă. Cînd un creștin spune că Isus este fiul lui Dumnezeu care a coborît pe pămînt ca să răscumpere neamul omenesc, e evident neadevărat ■ susține că el de fapt nu înțelege *nimic altceva* decât că s-a hotărît să imite modul de viață al lui Isus. Oricît de criticată i-ar putea fi credința prin raportare la criteriile de verificabilitate, nu s-ar putea stabili în chip rezonabil, de fapt ar suna absurd de-a dreptul, că această credință *așa cum și-o concepe el* nu trece dincolo de un program moral. Dacă, pe de altă parte, reducția sugerată este doar o propunere de a sustrage moștenirii religioase o porțiune despre care un empirist ar fi gata să spună „știu ce înseamnă”, atunci propunerea e pur și simplu o reiterare ■ principiilor doctrinei empiriste. În toate încercările de a restrînge credințele religioase la consecințele lor normative sau la acte de voință morală și de angajament moral, tot ceea ce este specific religios e dat la o parte; aici nu avem de ■ face cu o interpretare,

ci cu o respingere fățișă a limbajului Sacrului. Sigur, nu e nici o inconsecvență logică sau o imposibilitate psihologică să spui, așa cum de fapt mulți o fac, „resping cu desăvîrșire toate credințele creștine privitoare la Dumnezeu, creație, mîntuire etc., dar cred că regulile morale creștine sînt nobile și doresc să le rămîn fidel”, dar ■ atare decizie nu constituie totuși o interpretare specială — psihologică, istorică sau semantică — a creștinismului; fiind un act personal de angajare, el nu e de nici un folos pentru a înțelege semnificația vorbirii religioase.

Limbajul Sacrului nu e normativ în sensul semantic, ca și cum ar fi „în ultimă instanță” reductibil la niște comandamente morale și atîta tot. Nu este normativ nici în sens psihologic, adică în înțelesul că oamenii receptează de fapt miturile religioase *numai* pentru conținutul lor „prescriptiv”. Și ar fi evident impropriu să-l etichetăm drept normativ și să înțelegem că credințele religioase pot fi descrise exhaustiv ca un fenomen istoric și cultural în termenii funcției lor de reglare a conduitei

---

**Paradoxul credinței a pierdut termenul intermediar, adică universalul. Pe de o parte, ea posedă expresia pentru cel mai extrem egoism (fapta îngrozitoare o face pentru propriul său folos); pe de altă parte, ea posedă expresia pentru cel mai absolut sacrificiu de sine (il face pentru Dumnezeu). Credința însăși nu poate fi mediată în universal, pentru că prin aceasta ar fi distrusă. Credința e tocmai acest paradox, și individul în mod categoric nu se poate face înțeles nimănui.**

Søren Kierkegaard

---

omenești. Ar fi de asemenea impropriu să spunem că în acest limbaj are loc o conexiune logică între povestirile mitice și aserțiunile teologice, pe de o parte, și normele morale, pe de alta.

Există totuși un sens în care am putea, dacă am vrea, să aplicăm eticheta „normativ“ pe limbajul Sacrului, și acesta e un sens epistemologic. Trebuie să repet o observație privitoare la o chestiune de cea mai mare importanță în cercetarea aspectelor cognitive și lingvistice ale vieții religioase. Susțin că există un tip special de percepție ce caracterizează tărîmul Sacrului. Pe acest tărîm, aspectele morale și cognitive ale actului de percepție sînt atît de amestecate, încît sînt indiscernabile unele de altele: numai o analiză „din exterior“ produce această distincție. Un credincios nu primește învățătura religioasă sub formă de povești mitice sau aserțiuni teoretice, din care el scoate ulterior concluzii normative. Conținutul moral e dat nemijlocit în actul de percepere și înțelegere, pentru că actul acesta fuzionează cu angajamentul moral. Nici vorbă nu poate fi că credinciosul „află“ separat că Dumnezeu este Creatorul și conchide că e dator să-l asculte (un asemenea raționament fiind oricum ilicit din punct de vedere logic): el „află“ și una, și alta într-un act de acceptare. În actele de percepție religioase — în opoziție cu speculația teologică — nu există nimic de genul unui „enunț factual“ pur: nici o expresie verbală particulară nu e adecvat inteligibilă fără a fi raportată la întregul spațiu al unui mit și nici una nu e semnificativă în termeni religioși fără a implica acceptarea unei obligații. Să repetăm: religia nu e un set de propoziții, e un tărîm cultic, în cuprinsul căruia înțelegerea, cunoașterea, sentimentul de participare la realitatea supremă (indiferent dacă se are în vedere sau nu o divinitate personală) și angajamentul moral apar ca un act unic, a cărui segregare ulte-

rioară în clase separate de aserțiuni metafizice, morale și de alt gen ar putea fi utilă, dar distorsionează sensul actului cultic originar. Cînd crede că Isus s-a oferit pe sine însuși ca să mîntuiască omenirea de rău, creștinul nu transsubstanțiază „faptul“ acceptat într-o concluzie normativă cu încheierea că ar trebui să-I fie recunoscător Mîntuitorului și să încerce a-I imita, oricît de imperfect, sacrificiul în propria sa viață: le percepe direct pe amîndouă. Aserțiuni teologice izolate precum „Dumnezeu există“ nu constituie, la drept vorbind, componente ale unei religii; a admite existența lui Dumnezeu ca pe o propoziție teoretică are prea puțin de a face cu actele de apartenență autentic religioase, și Pascal era îndreptățit să spună că deismul este aproape la fel de îndepărtat de creștinism ca și ateismul (mulți autori creștini care au clasificat varietățile de ateism au inclus pe lista lor și atitudinea oamenilor care admit existența lui Dumnezeu, dar nu izbutesc să dea nici un fel de semne doveditoare ale faptului că această cunoaștere e relevantă pentru viața lor). Un hinduist nu recunoaște legea Karmei în același fel în care recunoaște, să zicem, legile termodinamicii: acestea din urmă pot fi învățate, înțelese, acceptate drept adevărate, conexe logic cu alte adevăruri fizice cunoscute, utili-

---

**Numai cunoașterea datoriilor noastre și a scopului suprem așa cum l-a definit rațiunea în ele a putut produce într-un mod determinat conceptul de Dumnezeu, de unde rezultă că acest concept este inseparabil în însăși originea lui de obligația noastră față de această ființă.**

Immanuel Kant

---

zate în diverse operații tehnice; cea dintâi e înțeleasă ca un adevăr religios într-un act ce implică, nu numai simultan, dar și indiscernabil, acceptarea vinovăției personale, sentimentul de apartenență la o ordine cosmică și un angajament de conduită avînd ca scop eliberarea de povara trecutului și, în cele din urmă, de roata schimbărilor. Cînd Dumnezeu e declarat ca *Principium* și cuvîntul Său ca Lege, sînt avute în vedere toate semnificațiile acestor cuvinte: cauzale, morale și logice; și aceasta nu e rezultatul unei confuzii sau al unei neglijențe logice. În contopirea tuturor semnificațiilor se reflectă modul de percepție specific Sacralui: intuiția cognitivă, sentimentul de ■ face parte dintr-o ordine universală guvernată de o înțelepciune providențială și acceptarea unei obligații morale constituie o unitate.

---

**Dao care poate fi rostit / nu este eternul Dao, /  
numele care poate fi numit / nu este eternul  
nume: / fără nume, / este obîrșia Cerului și  
pămîntului, / nume avînd, / este mama celor zece  
mii de lucruri. [...] o, cît de ascuns, / ■ nici nu  
pare a exista. / Al cui fiu este, nu știm, / însă  
pare a fi dinainte de zei.**

Lao zi, *Dao De Jing*, trad. Dinu Luca

---

Aceasta sugerează că un mit religios (adică nu numai constituențele „narative“, dar și cele „metafizice“ ale cultului) poate fi înțeles numai din interior, așa zicînd, prin participare reală la ■ comunitate religioasă. Aceasta era de fapt susținerea lui Kierkegaard: un necreștin nu e apt să înțeleagă creștinismul. O formulare atît de riguroasă e pe semne exagerată; cum procesul de așa-zisă

„secularizare“ a înflorit la scară mare într-un timp relativ atît de scurt, majoritatea necredincioșilor din lumea zilelor noastre au primit o educație religioasă și sînt încă legați, deși numai printr-un fir subțire, de tradiția religioasă. Cînd discutăm problema înțelegerii, o poziție strictă sau/sau e poate inadecvată și putem admite că e de conceput și ■ semiînțelegere (deși mulți necredincioși, inclusiv cei crescuți într-un mediu evlavios, afirmă peremptoriu că nu înțeleg limbajul religios). Se poate argumenta însă că pentru oameni din ale căror minți au fost șterse toate urmele de învățături religioase tradiționale și au fost date uitării toate formele de participare la ritualuri, viața religioasă autentică, cu excepția funcțiilor ei „laice“, devine ininteligibilă. Dacă încearcă să-i dea de rost, ei și-o reprezintă ca pe o colecție de aserțiuni care, conchid ei în mod inevitabil, sînt vide sau ilogice. Același lucru li se poate întîmpla unor persoane religioase la întîlnirea cu ■ civilizație foarte îndepărtată de a lor: astfel, în ochii multora dintre primii misionari și etnografi care au studiat cultul religios în societățile primitive, sălbaticii erau pur și simplu proști, într-atîta încît își putea închipui că un om poate fi în același timp om și papagal: acești observatori au uitat să remarce că, în perspectiva regulilor logice normale, unele teze creștine nu sînt deloc într-o situație mai bună.

Ca atare, limbajul mitului e oarecum închis sau autonom. Oamenii devin participanți la acest sistem de comunicare prin inițiere sau convertire, nicidecum printr-o tranziție și o translație neaccidentală de la sistemul laic de semne. Orice spun oamenii în termeni religioși este inteligibil numai prin raportare la întreaga rețea de semne a Sacralui. Orice exemplu ne-o poate demonstra. Să luăm un cuvînt simplu din vocabularul religios, să zicem „păcat“. Oricine spune cu toată seriozitatea „am

păcătuit“ nu înțelege doar că a comis un act contrar unei legi, ci și că a adus supărare lui Dumnezeu; vorbele lui nu sînt semnificative decît dacă sînt raportate la Dumnezeu și la întreaga arie a credinței, drept care ele nu pot fi considerate decît ininteligibile de către un necredincios consecvent. În plus, cuvintele lui, dacă sînt rostite cu seriozitate, exprimă din perspectiva vorbitorului căință sau cel puțin frămîntare. Aceasta nu înseamnă că sensul unei asemenea propoziții este pur „expresiv“, „exclamativ“ sau „prescriptiv“, ea include și o aserțiune „factuală“, o apreciere a faptului în contextul deplin al credinței, precum și o atitudine emoțională personală. Aceste trei aspecte ale semnificației pot fi singularizate analitic, deși în mintea vorbitorului ele nu sînt separate, ci sînt contopite într-un singur act cultic nediferențiat.

A admite că limbajul specific conceput ca să exprime tărîmul Sacralului nu poate fi tradus fără distorsiuni în limbajul Profanului nu înseamnă deloc că acesta din urmă, în comparație cu primul, e natural, autentic, obiectiv, descriptiv, lipsit de presupoziiții și apt să vehiculeze adevărul. Mai întîi, vorbirea profană cotidiană abundă în cuvinte care au încărcătură valorică sau se referă la fapte neverificabile, îndeosebi la stările noastre „lăuntrice“. Un limbaj strict empiric sau comportamentist nu a existat niciodată, el este o invenție artificială a filozofilor și psihologilor. Nu e limpede nici cărui scop i-ar sluji nici care i-ar fi utilitatea. Dacă am dori cu adevărat să urmărim regulile unui asemenea limbaj, ni s-ar interzice să spunem, de exemplu, „a mințit“ (referire la o intenție neverificabilă), „și-a trădat prietenul“ (o judecată de valoare implicată), „doresc“ (descriere a unei stări de lucruri subiective) etc. Așa s-ar exprima poate B. F. Skinner. Ideea că o asemenea construcție este realizabilă sau dezirabilă pre-

supune că noi putem, în limbajul efectiv uzual, să facem distincția dintre un conținut pur „factual“ sau riguros empiric și alte concrescențe („evaluative“ sau „subiective“), să le distilăm pe cele dinții și să le aruncăm pe cele din urmă ca pe niște deșeuri, vide din punct de vedere cognitiv, ale vorbirii. În fapt, nu există motive pentru a susține că în percepția reală (în contrast cu percepția imaginară inventată de către behaviouriști) distincția dintre conținutul „factual“ și „evaluativ“ nu apare deloc: cînd văd o acțiune rea, văd o acțiune rea, și nu mișcări pe care le interpretez ulterior într-o judecată de valoare separată. Cînd observ un om speriat încercînd să fugă dintr-o casă în flăcări sau o mamă supărată certîndu-și copilul năzuros, ceea ce observ, în mod destul de ciudat, e un om speriat încercînd să fugă dintr-o casă în flăcări și, respectiv, o mamă supărată certîndu-și copilul năzuros, și nicidecum imagini mobile pe care mi le imaginez ca expresii ale unor „stări mintale lăuntrice“ puse de mine în corpurile altora ca rezultat al raționamentului proiectiv (logic inadmisibil), extrapolării, analogiei, convingerilor superstițioase etc. Cu alte cuvinte, calitățile morale ale acțiunilor omenești precum și fundalul lor intențional nu sînt suplimentări intelectuale ale percepției, ele sînt percepute direct ca aspecte ale unui sistem semiotic uman (percepția mea poate fi greșită, firește, întrucît nici o percepție nu este, prin însuși conținutul ei, protejată împotriva erorii).

În al doilea rînd, chiar dacă am reuși să proiectăm și să utilizăm efectiv un limbaj comportamentist-empirist purificat de toate ingredientele presupus non-factuale, tot n-am avea nici o bază pentru pretenția că el este descriptiv în sensul de a fi adecvat pentru a relata ceea ce se întîmplă realmente fără interferențe datorate atitudinilor și prejudecăților „normative“. Un sceptic încăpă-



ținut ar continua să afirme că modul în care acest limbaj selectează calitățile și evenimentele și modul în care dispune materia perceptuală sînt determinate de către înzestrarea biologică întîmplătoare și vicisitudinile istorice ale speciei noastre sau că, în orice caz, noi sîntem în principiu incapabili de a separa această contribuție a speciei de proprietățile „lumii în sine“. Atît percepțiile noastre cît și articularea lor verbală ar fi, în această ipoteză, reduse la o semnificație instrumentală sau operațională, iar chestiunea „obiectivității“ sau „adevărului“ eliminată.

Pe scurt, nu putem dovedi că există vreun stoc semantic anistoric, necum transcendental, păstrat și reflectat în limbajele naturale istoric configurate. Dacă există, el nu poate fi descoperit altfel decît cu mijloace a căror utilizare trebuie să-i presupună existența, potrivit argumentului sceptic tradițional. Aceasta nu înseamnă totuși a nega sau minimaliza diferența dintre limbajul ideal al behaviouriștilor sau limbajul real al vieții profane, pe de o parte, și limbajul Sacrului, pe de alta. Diferența însă nu stă în „obiectivitatea“ lor sau în accesul la adevăr pe care-l asigură sau, respectiv, nu reușesc să-l asigure. Ele sînt în slujba unor scopuri diferite: primul, în aspectele sale pur empirice, este adecvat reacției la mediul nostru natural și manipulării acestuia; cel din urmă, ca să-l facă inteligibil; ca totalitate, limbajul Profanului, inclusiv resursele sale pentru descrierea lumii umane în termenii caracteristicilor ei morale și „intenționale“, face cu puțință comunicarea pe tărîmul raporturilor specific umane. Există și o diferență cognitivă ce constă în gradul de universalitate. Afiți cît putem determina, componentele limbajului cu o clară referință empirică sînt universale în sensul că ele sînt transferabile de la o civilizație la alta; aceeași afirmație ◻ putem face pesemne și despre elementele ce implică

interpretarea intențională a comportamentului uman. Expresiile care presupun o apreciere morală a evenimentelor sînt, în cea mai mare parte, cu siguranță mai puțin universale și independente de normele culturale; nu vrem însă, tocmai acum, să ne lăsăm absorbiți de nesfîrșita dezbatere antropologică și filozofică asupra acestui subiect. Limbajul Sacrului nu este universal. Aceasta înseamnă că actele cultice nu-și păstrează sensul sacral în diferite civilizații; cuvintele pot fi traduse dintr-o limbă etnică în alta, firește, dar nu și semnificația lor religioasă.

Argumentele acelora care încearcă să descopere tipare identice în simbolurile religioase de-a lungul întregii varietăți de civilizații și sisteme de cult nu suprimă natura reciproc exclusivă a religiilor. Oricît adevăr ar putea conține, aceste argumente constituie performanța analitică a unor psihologi, antropologi și specialiști în religie comparată; ele nu sînt acte religioase în ele însele. În ipoteza că toate religiile lumii sînt, așa cum susțineau romanticii, întrupări istorice și relative ale unei revelații primordiale, un filozof ar putea crede foarte bine că felurite triburi, fără să o știe, adoră același Dumnezeu prin rituri diferite. Oamenii însă nu adoră concepte abstracte sau arhetipuri ascunse. Ei nu pot extrage din religiile lor un nucleu ferm universal, comun tuturor raselor și culturilor omenești și trece cu vederea toate formele istorice prin care ei și-l exprimă. Dacă o asemenea esență există, de pildă în experiența mistică, ea e inexprimabilă deopotrivă în cuvinte sau într-un ritual. Arhetipurile lui Jung nu pot fi percepute ca atare, în puritatea lor nealterată, ci numai în manifestări specifice din punct de vedere istoric și cultural. E la fel de imposibil să îndeplinim acte de cult reduse la cine știe ce nucleu religios ipotetic, universal și anistoric, ca și să

pictăm o pisică ce ar reprezenta întruparea pură a felinității și nu ar avea astfel nici una dintre caracteristicile ce deosebesc pisica de alta. Cultul real e cu necesitate condiționat cultural. Faptul acesta ar rămîne adevărat chiar dacă, în urma unui proces imaginabil, dar extrem de improbabil, omenirea ar realiza într-o bună zi unitatea religioasă; o asemenea religie imaginară ar fi universală în sensul de a fi împărtășită și înțeleasă în toată lumea, dar ea n-ar înceta să fie istoric și cultural relativă; simbolurile, riturile și credințele ei nu ar fi distilate într-un imuabil elixir al religiozității, ci ar sălăslui înăuntrul ambientului lor cultural.

Oamenii sînt inițiați în înțelegerea unui limbaj religios și în cult prin participarea la viața unei comunități religioase, mai degrabă decît prin persuasiune rațională. Alexander Safran, șef rabinul orașului Geneva, furnizează în cartea sa *Die Kabbala* următoarea expunere a credinței iudaice. Autenticitatea cuvîntului lui Dumnezeu este păstrată printre evrei atunci cînd este transmisă oral, mai curînd decît în scris; ea trebuie comunicată printr-un contact direct între învățător și discipol. Evreii cred, spune el, că înțelegerea Torei este posibilă numai participînd la viața poporului evreu; textul vorbit are prioritate asupra versiunii scrise și sediul adecvat al Torei e memoria credinciosului; profeții înșiși și-au încredințat cuvîntului scris mesajul numai sub violență, cînd li s-a interzis să vorbească în public. Această autointerpretare a iudaismului confirmă ceea ce ar putea părea un adevăr de bun-simț: semnificația este formată prin acte de comunicare și trebuie recreată în acele acte o dată și încă o dată, mereu.

Fiind diferit, dar nu izolat de comunicarea profană, limbajul cultului nu poate scăpa de impactul tuturor

celorlalte aspecte ale civilizației în interiorul căreia trăiește și se schimbă, se dezvoltă și se ofilește. Ceea ce se petrece în politică, filozofie, știință, obiceiuri, artă, modă influențează modul în care credincioșii își percep credința și-si exprimă comuniunea cu misteriosul *Numinosum*. Totuși nici o viață religioasă nu e de conceput fără o convingere subiacentă că de-a lungul tuturor mutațiilor persistă o structură cultică invariabilă și fundamentală. Ea se face simțită în conținutul credințelor, în semnificația ritualurilor, în raportul dintre Etern și Trecător, în însăși continuitatea corpului religios (în termeni creștini: permanentul *corpus mysticum* în contrast cu formele de expresie istorice schimbătoare). Încercările de a surprinde Imuabilul în fluxul schimbărilor se extind firește în limbajul însuși. De aici tînjirea după un paradis lingvistic pierdut, tentația de a redescoperi, în spatele varietății limbilor naționale acci-

---

**Firește, Dumnezeu nu are nevoie să se protejeze pe Sine, El însă Își protejează numele și încă atît de serios, încît acestei porunci anume îi adaugă o amenințare specială. Motivul pentru care o face este că în interiorul numelui e prezent și acela care-l poartă.**

---

Paul Tillich

---

dentale, limbajul prin excelență, limba originară care a precedat Babelul. Găsim în multe civilizații mărturii despre o credință nostalgică într-o înrudire intrinsecă și esențială între cuvînt și sens și despre o nesfîrșită căutare a „adevăratului” sens și a „adevăratului” limbaj vorbit la începutul timpurilor. Din punct de vedere lingvistic, este un nonsens, desigur: semnificația cuvî-

telor ■ determinată prin convenție și accidente istorice și, în afara uzului real, nu există limbă „autentică“, semnificație veritabilă și afinitate misterioasă între lucruri și nume. Și totuși mitul Turnului Babel e adînc înrădăcinat în conștiința noastră lingvistică; vrem să recuperăm vorbirea pierdută, originară, dăruită de Dumnezeu, în care lucrurile sînt chemate pe numele lor, numele lor proprii cerești. Această credință și această căutare se manifestă și pot fi identificate în magie, în ritualuri, în explorările cabalistice, în întreaga tradiție esoterică, în însuși conceptul unui limbaj sfînt. Nici filozofia contemporană nu scapă de ispită. Când Heidegger spune „die Sprache spricht“ („limba vorbește“) sau „Die Sprache ist das Haus des Seins“ („limba este casa Ființei“), ceea ce pare a înțelege este deopotrivă că putem ajunge la o cunoaștere a semnificației originare a cuvintelor și putem astfel pătrunde în esența lucrurilor (operație pe care a încercat în repetate rînduri s-o facă analizînd rădăcinile grecești și germane ale vocabularului filozofic), și că lucrurile s-au născut împreună cu numele lor, ceea ce e sugerat în poemul lui Stefan George citat de el: „kein ding sei, wo das wort gebricht“ („să nu fie nici un lucru acolo unde lipsește cuvîntul“).

Și astfel, în abordarea religioasă a limbajului detectăm aceeași inspirație care străbate toate formele de cult: o dorință de a evada din mizeria contingenței, de a forța intrarea către o împărăție ce rezistă în fața voracității timpului.

Am încercat să relev cîteva aspecte ale diferențelor dintre *sacrum* și *profanum* în domeniul limbajului. A spune că în limbajul sacru, spre deosebire de cel profan, actul de înțelegere fuzionează cu actul credinței și credința cu angajamentul moral înseamnă a sugera că în domeniul religios distincția fapt/valoare

fie se deosebește de felul în care se prezintă în viața laică, fie nu apare deloc. Acesta și e de fapt cazul. Dihotomia fapt/valoare este un fapt cultural. Oamenii și-au dat seama, ca urmare a înfîlnirilor cu alte obiceiuri și civilizații, că unele zone de percepție și unele forme de gîndire sînt universal sau cel puțin suficient de universal împărtășite pentru a-i relega în limbul social al nebuniei pe puținii inși care refuză să le împărtășească; între timp, alte zone, îndeosebi miturile și judecățile despre ceea ce este moralmente bine sau rău, nu se bucură de același gen de universalitate. Acestui cîmp de ireductibil dezacord i se acordase încă din Antichitate un statut epistemologic separat și, mai tîrziu, o dată cu dezvoltarea filozofiei empiriste, chestiunea valabilității ei a fost respinsă ca o falsă chestiune. Rațiunea nedeclarată a acestei respingeri ■ fost tocmai faptul istoric al divergenței de opinie reale și ireconciliabile dintre diferite tradiții culturale. Dacă ar fi fost numai faptul acesta, nici nu am fi remarcat că domeniul normelor și valorilor morale avea o poziție epistemologică proprie; într-adevăr, n-am fi avut nici un motiv să ■ remarcăm: distincția pur și simplu nu ar fi apărut. Aria de acord cvasiuniversal a fost identificată ca un domeniu în care se poate discuta în chip rezonabil despre adevăr și falsitate, și asta nu din alt motiv decît însuși faptul acordului. Mai tîrziu

---

**Ceea ce este urît din punct de vedere moral trebuie să fie echivalent cu ceea ce este imposibil din punct de vedere natural: nu trebuie înseamnă, din punct de vedere moral, nu putem.**

---

Benjamin Whichcote

s-a produs un salt conceptual de la acest fapt al acordului universal la valabilitate într-un sens transcendent, și conștiința acestei deplasări a fost vădit absentă din tradiția empiristă mai puțin radicală (curentul radical o admitea și astfel s-a arătat gata să arunce cu totul peste bord ideea de adevăr și să se mulțumească doar cu regulile pragmatice de admisibilitate). Astfel, separarea valorilor de aserțiunile „descriptive“ a devenit un fapt cultural care ulterior a dobândit o semnificație epistemologică. Dar, o dată apărută, distincția nu a mai putut fi anulată.

Nu a mai putut fi anulată, adică, în limba profană. În limbajul Sacrului ea nu a apărut. O dată ce avem acces la sursa supremă de adevăr, nu mai e nevoie de el și nu există alt loc unde ar putea apărea. În domeniul limbajului sacru, dacă o aserțiune are o formă ostentativ „descriptivă“ sau una „normativă“, ea are aceeași valabilitate, și anume din două motive. Mai întâi, deoarece criteriile de valabilitate sînt aceleași. Este cuvîntul explicit al lui Dumnezeu, sau revelația primordială, sau înțelepciunea cîștigată printr-un fel special de iluminare. Ori de unde ar veni, această sursă e la fel de valabilă, fie că spune, de exemplu, că există un singur Dumnezeu, fie că trebuie să-I dăm ascultare. În al doilea rînd, deoarece, în conformitate cu modelul mai sus menționat de percepere a Sacrului, cele două tipuri de cunoaștere fuzionează în unul singur. În cadrul acestei percepții, afirmația că e rău să ucizi este adevărată exact în același sens ca și afirmația că răufăcătorii, la drept vorbind, vor fi pedepsiți de Dumnezeu. Nu spunem astfel că avem de a face cu două aserțiuni logic echivalente, ci mai degrabă cu două laturi ale aceluiași act perceptual.

Argumentul standard, așadar, avansat în asemenea ocazii de către filozofii analitici — „afirmația că

Dumnezeu există, adevărată sau falsă, este descriptivă, prin urmare nici un fel de judecăți normative nu pot fi inferate din ea în mod valabil“ — e fără noimă în perspectiva religioasă. El presupune premise care sînt arbitrare și inaplicabile: percepția religioasă nu generează rețete speciale de alchimie logică prin care anumite afirmații practice ar putea fi transmutate în norme morale. Distincția însăși lipsește. Ea există, și nu trebuie ascunsă vederii, în limbajul științei.

Nu numai că e potrivit să spunem că în termenii percepției religioase judecățile despre ceea ce e moralmente bine sau rău sînt adevărate sau false; se poate susține că și inversul rămîne valabil. Asta înseamnă că judecățile despre ceea ce este corect sau greșit, bine sau rău pot fi validate numai în termenii limbajului sacru, ceea ce ne duce la repetarea enunțului „dacă nu există Dumnezeu, totul e permis“. Posibila semnificație epistemologică a acestui enunț a fost deja discutată, dar și sensul ei moral — care, desigur, a fost cel avut în vedere inițial — pare a putea fi susținut.

Am arătat că în vorbirea cotidiană nu apare o separație clară a expresiilor pur „empirice“ de cele cu încărcătură valorizantă, că multe evenimente implicînd acțiuni umane le manifestă calitățile morale direct percepției noastre și că noi le descriem în cuvinte care transmit o apreciere morală ineluctabilă. S-ar putea deduce de aici că noi nu avem nevoie de o autoritate sacră, de un judecător transmundan infailibil ca să fim siguri de opiniile noastre morale, de vreme ce ele sînt, așa zicînd, nu opinii, ci aspecte ale actelor noastre perceptuale.

Lucrurile nu stau așa, din păcate. Ceea ce cred eu despre felul în care pot fi recunoscute binele și răul nu e doar negat de fapt de către alți oameni, dar poate fi pus sub semnul întrebării și ca o problemă de prin-

cipiu, iar acestei contestări nici nu i se poate replica dacă ea se situează la nivelul criteriilor înseși ale binelui și răului, și nu la nivelul modalităților în care ele sînt sau pot fi realizate. Dacă e adevărat că criteriile mele nu au nevoie să fie explicite și sînt oarecum încastrate în actele mele de percepție și în maniera mea de a descrie treburile omenești în limbajul cotidian, ele pot fi totuși respinse, și adesea sînt incapabil să replic la această provocare apelînd la o bază comună pe care o împart cu adversarul meu. Pot percepe, să zicem, răul de a ucide copii malformați, dar sînt nevoit să admit că acest tip de percepție nu e universal și că oameni din alte civilizații — pe care sînt absolut îndreptățit să-i descriu în termeni peiorativi și să-i numesc barbari — văd lucrurile în mod diferit. Astfel, dacă e adevărat că un limbaj strict empiric sau comportamentist este un *figmentum rationis* și nu poate opera în viața de toate zilele, e tot atît de adevărat că ingredientele cu încărcătură morală ale limbajului nostru nu e nevoie să fie și nici nu sînt în fapt identice pe tot cuprinsul istoriei și geografiei umane. Aș putea presupune — deși presupunerea mea nu pare a fi demonstrabilă sau infirmabilă — că modul în care oamenii percep și descriu fapte în termeni morali reprezintă un aspect al participării lor la tărîmul Sacralului și că printre necredincioși acest tip de percepție e reziduul unei moșteniri religioase specifice pe care o împărtășesc inevitabil datorită însuși faptului de a fi fost crescuți într-o civilizație specifică. E aici un subiect pentru investigația antropologică și istorică (pesemne irealizabil) și voi trece peste el.

Problema valabilității însă e logic independentă de el. Vreme de secole, făurirea unui limbaj științific a fost însoțită de un tot mai mare efort consecvent de a-l curăța de toate componentele orientate axiologic și

final, ca și de acelea „subiective“ și intenționale. Această operă de purificare a progresat inexorabil, extinzîndu-se de la fizică la chimie și biologie, iar în faza ei cea mai recentă (conformîndu-se în mare ierarhiei științelor stabilite de A. Comte) a fost apariția psihologiei și sociologiei behaviouriste. Avansarea ei în domeniul studiilor istorice a fost foarte modestă și e foarte probabil că niciodată nu va fi pe de-a-ntregul victorioasă sau, dacă da, acestea din urmă ar înceta să fie ceea ce s-a intenționat să fie: descrierea în-lănțuirilor unice și irepetabile de acțiuni umane, inclusiv scopurile, pasiunile, dorințele și fricile oamenilor precenteile progrese impresionante în istoriografia cantitativă nu au adus nici un fel de schimbări în această privință). Am arătat că limbajul științei n-ar putea emite pretenții de a oferi acces la adevăr luat într-un sens transcendental (decît dacă sînt implicit admise presupuziții filozofice arbitrare sau dacă însăși legitimitatea conceptului de adevăr este întărită prin apelul la o ființă omniscientă). Chiar și așa, avantajele și superioritatea lui constau în recurgerea de către el la modele de gîndire (adică reguli logice) și de percepție care, sîntem îndreptățiti s-o credem, sînt universale și în acest sens pot fi numite „obiective“. Se poate susține pretenția că acest limbaj prescrie criteriile de admisibilitate asupra cărora e probabil ca oamenii să poată cădea de acord. Un limbaj ce implică judecăți de valoare configurate istoric nu e susținut de un atît de înalt tribunal capabil de o apreciere „intersubiectivă“ a controverselor, și presupuzițiile sale pot fi, așadar, contestate nu numai de paranoici, ci și de oameni care aparțin unei tradiții culturale diferite (statutul epistemologic al paranoicului a reductibil în ultimă instanță la faptul că este singur).

Acesta ■ deci sensul în care propoziția „dacă nu există Dumnezeu, totul este permis“ mi se pare adevărată. Sîntem obligați să acceptăm întîmpinarea empiriștilor (într-o formulare oarecum rezumativă, dar suficientă în acest scop) că judecățile noastre despre ceea ce este bun sau rău din punct de vedere moral nu pot avea echivalente logice în aserțiuni exprimate într-un limbaj care nu are asemenea predicate, îndeosebi în limbajul științei empirice. Soluția propusă de unii filozofi — „putem ști ce este bine sau rău examinînd modul în care oamenii utilizează aceste adjective“ — nu merge, întrucît oamenii nu le utilizează în același fel totdeauna și pretutindeni. Pentru același motiv, nu ne putem refugia sub aripa unei intuiții umane presupus universale la care am putea apela în cazul unui conflict între concepții morale contradictorii.

Putem oare spera să punem temeliile unui cod normativ rațional fără să apelăm fie la o intuiție morală înnăscută, fie la o autoritate divină, dat fiind că prima pare a fi contestată, iar cea din urmă nedemonstrabilă? Nu e plauzibil. Teoria kantiană a rațiunii practice rămîne pesemne cea mai temerară încercare de a găsi o sursă independentă și necontroversabilă de certitudine morală și, chiar dacă această certitudine s-ar limita la condițiile formale în care pot fi admisibile în orice caz comandamentele morale materiale și nu ar putea conferi direct valabilitate acestor comandamente, ideea apare neconsolidată. Valabilitate faimoasei exigențe kantiene — trebuie să acționez numai conform unui principiu pe care l-aș dori să fie o lege generală — era întemeiată pe faptul că eu nu pot fi consecvent acționînd altfel și că un principiu de conduită care nu respectă această restricție se autoanulează. Dacă, bunăoară, conduita mea ■ călăuzită de un principiu care îmi îngăduie să mint ori de cîte ori îmi convine, atunci acest

principiu justifică minciunile tuturor și totuși, cînd toți au dreptul să mintă, nimeni nu mai este crezut și nici un mincinos nu-și mai atinge scopul; în consecință, principiul se subminează singur.

Acest raționament nu este convingător și e, poate, circular. Chiar dacă admitem că unele principii — indiferent dacă admise sau nu explicit — îmi fundamentează cu necesitate conduita, că, adică, orice aș face, sînt obligat să cred, oricît de vag, într-un „principiu“ ce-mi justifică actele (și ipoteza e departe de a fi evidentă), nu e nici un motiv ca aceste principii să aibă cu necesitate valabilitate universală și ca eu să fiu obligat, ca să spunem așa, să-mi impun propriile reguli restului omenirii (nu numai Kant împărtășea această opinie, ci și Sartre, din rațiuni neexplicate). Nu sînt deloc inconsecvent dacă prefer ca alți oameni să urmeze reguli de care eu nu doresc să mă țin. Dacă — pentru a continua exemplul dat mai sus — eu mint ori de cîte ori îmi place, dar doresc ca toți ceilalți să rămîină invariabil veridici, sînt perfect consecvent. Aș putea totdeauna, fără să mă contrazic, să resping argumentele oamenilor care încearcă să mă convertească sau să mă impulsioneze să mă corijez întrebîndu-mă „ce-ar fi dacă toți ar face la fel?“, deoarece eu pot replica în mod consecvent fie că nu-mi pasă de conduita altora, fie că doresc din toată inima ca ei să respecte normele cărora eu refuz să mă supun.

Cu alte cuvinte, un imperativ ce pretinde să fiu călăuzit numai de norme pe care le-aș putea dori să fie universale nu are în sine nici o fundamentare logică sau psihologică; îl pot repudia fără să cad în contradicție și-l pot admite ca îndreptar suprem numai în virtutea unei decizii arbitare, afară numai dacă apare în contextul cultului religios.

În acest punct poate fi utilă o precizare. A spune că criteriile morale nu pot fi validate în ultimă instanță fără a face apel la rezerva de înțelepciune transcendentă nu înseamnă a sugera vreo teorie despre conexiunile antropologice sau psihologice dintre morale și credințele religioase. Cele două seturi de probleme sînt independente logic vorbind. Cînd resping încercările de a produce o moralitate independentă de cultul religios, am în vedere numai problema valabilității. Nu există nici un temei în acest argument pentru a afirma că în chestiunile morale necredincioșii nu pot, în realitate, să se comporte la fel de bine sau mai bine decît credincioșii, și argumentul acesta nici nu presupune vreo teorie despre modul în care ideile și comportamentul moral au fost istoricește dependente de mituri. Și argumentul sugerează mai puțin decît orice că credințele religioase, în diferite împrejurări istorice, nu pot fi utilizate pentru a justifica acțiuni care, după aproape toate normele, apar respingătoare din punct de vedere moral. Problemele antropologice, istorice și psihologice de acest tip nu-și au propriu-zis locul aici și le menționez numai în treacăt. Important e pur și simplu de a nota că ideea mult lăudată a unei „etici independente“ poate include un număr de teme care sînt logic separabile una de alta și trebuie tratate individual. Cînd Pierre Bayle susținea că moralitatea nu depinde de religie, el vorbea mai cu seamă de independența psihologică; el releva că atei sînt capabili să îndeplinească cele mai multe norme morale (un exemplu eminent era pentru el Spinoza, uneori Vanini) și să-i facă de rușine pe cei mai credincioși creștini. E evident adevărat în limitele date, numai că acest argument realist lasă intactă problema valabilității, după cum nu rezolvă nici problema sursele efective ale tăriei morale și ale convingerilor morale care-i însuflețeau pe acei „păgîni virtuozii“. Un

apologet creștin poate admite faptele și totuși poate susține în mod consecvent nu numai că atei își datorează virtuțile unei tradiții religioase pe care au izbutit să și-o păstreze parțial în ciuda filozofiei lor false, ci că acele virtuți, chiar și în cazul lor, sînt daruri ale lui Dumnezeu (afirmația ar putea suna incredibil, mai cu seamă în cazul lui Vanini, ale cărui virtuți erau clar puse în slujba impietății și i-ar putea lăsa perplecși pe simplii credincioși; dar în ochii unui apologet, căile impenetrabile ale lui Dumnezeu pot fi totdeauna apărute în mod plauzibil: El îi derutează deseori pe oameni ca să le pună la încercare credința, și pentru planurile Sale pot fi utilizați la fel de bine un trimis al iadului, virtuos sau aparent virtuos, ca și un papă ticălos).

Și totuși chestiunea cu adevărat arzătoare în domeniul raporturilor dintre viața religioasă și cea morală nu e cea a valabilității epistemologice. Cînd dezbat teme morale, oamenii (spre deosebire de filozofi) nu-și fac multe griji în realitate despre demonstrabilitatea ultimă a propozițiilor normative, după cum nu e probabil nici că, dacă ar fi fost învățați că procedurile de validare pot fi într-adevăr efectuate corect, aceasta le-ar schimba modelele de comportare morală. Aș putea fi convins că afirmațiile despre bine și rău sînt adevărate sau false (și cred într-adevăr că așa și stau lucrurile) și totuși să ignor adevărul fără urmări grave, cel puțin în lanțul empiric al evenimentelor, ceea ce nu mi-aș putea permite să fac dacă ar fi în joc adevăruri empirice sau matematice. Refuzînd sau ignorînd să admit un adevăr de genul „consumul de alcool dăunează ficatului“ sau „doi ori doi fac patru“, mă expun unui risc bine definit, care-mi arată că nu sînt în stare să anulez asemenea adevăruri printr-un decret arbitrar. Dar adevărul de genul „invidia e rea“ îl pot abroga nestînjunit, fără a fi pedepsit de nici o cauzalitate naturală.



Credințele morale, nefiind verificabile sau recuzabile în același mod ca și credințele empirice, sînt și dobîndite în mod diferit. Calitățile de bine și rău sînt, după cum se poate demonstra, percepute nemijlocit în experiența de fiecare zi, fără să rezulte însă de aici că aptitudinea de a le recunoaște ni se formează în minte printr-un proces similar cu modul de a învăța să facem deosebirea dintre roșu și galben. Chiar dacă persuasiunea pur intelectuală m-ar putea determina să admit că enunțul „invidia este rea“ este adevărat, aș fi încă perfect capabil să ignor acest adevăr în comportarea mea și să pretind că nu sînt inconsecvent dacă procedez astfel. Nu ne manifestăm acordul cu credințele noastre morale doar admitînd că „asta e adevărat“, ci simțindu-ne vinovați dacă nu le respectăm.

Conform atît Bibliei cît și lui Sigmund Freud, capacitatea de vinovăție a constituit rasa umană așa cum o cunoaștem. Aptitudinea de a experimenta vinovăția nu este urmarea aserțiunii că o judecată de valoare sau alta este corectă, nici nu poate fi, desigur, identificată cu frica de pedeapsa legii. Nu e o performanță intelectuală, ci un act de investigare a propriului statut în ordinea cosmică (un act „existențial“, aș spune, dacă nu mi-ar plăcea adjectivul); nu e o frică de răzbunare, ci un sentiment de adîncă înfiorare în fața propriei acțiuni care a tulburat armonia universală, o neliniște pricinuită de transgresarea *nu a unei legi*, ci a unui *tabu*. Nu doar eu sînt amenințat de enormitatea sfidării mele: universul ca totalitate e amenințat, afundat, ca să spunem așa, în haos și incertitudine.

Prezența tabuului e deopotrivă stîlpul imuabil al oricărui sistem moral valabil (spre deosebire de unul penal) și o parte integrantă a vieții religioase; tabuul e astfel o legătură necesară între cultul realității eterne și cunoștința binelui și a răului. Cultul și cunoașterea

Conceptul de vinovăție și pedeapsă, întreaga „ordine cosmică morală“, a fost inventat în opoziție cu știința — în opoziție cu detașarea omului de preot... Omul nu trebuie să privească în jurul său, trebuie să privească în sine însuși; nu trebuie să privească prudent și atent în interiorul lucrurilor în scopul de-a învăța, nu trebuie să privească deloc: el trebuie să sufere... Și trebuie să sufere în așa fel, încît să aibă tot timpul nevoie de preot. — Ducă-se-ncolo medicii! Avem nevoie de un Mîntuitor. Conceptul de vinovăție și pedeapsă, inclusiv doctrina „grației“, „răscumpărării“, „iertării“ — minciuni de la un cap la altul și fără nici o realitate psihologică — au fost inventate ca să distrugă simțul causal al omului: ele reprezintă ultragii față de conceptul de cauză și efect!

Friedrich Nietzsche

aceasta acționează în comun și nici unul din termeni nu e viabil fără celălalt. Religia nu e o colecție de declarații despre Dumnezeu, Providență, paradis și infern, după cum nici moralitatea nu este un set codificat de enunțuri normative, ci o supunere trăită față de un sistem de tabuuri. Acesta e motivul pentru care atît de des ești copleșit de un sentiment de sterilitate cînd parcurgi neamăratele cărți și articole ale unor filozofi moderni dornici să găsească cine știe ce rețetă prin care „judecățile descriptive“ să poată fi transformate ca prin farmec în „judecăți normative“ și adevărul sau falsitatea acestora din urmă demonstrate. Aceeași sterilitate bîntuie și tabăra adversă a filozofilor care susțin că o

asemenea ispravă este impracticabilă. Toate aceste strădanii sînt patetic irelevante în raport cu ceea ce e într-adevăr viața morală; chiar în ipoteza neverosimilă că ele vor avea succes și că filozofii vor efectua în mod convingător transformarea dorită, tot nu avem nici un temei să sperăm că și în comportarea umană se va schimba ceva. Să presupunem că eu sînt un mincinos înrăit și fără scrupule și că un filozof binevoitor și filantrop reușește să mă convingă că afirmația „minciuna e rea“ este adevărată în același sens ca și principiul lui Heisenberg; ce motive aș avea eu oare să mă lepăd de năravul meu deplorabil dacă mi-l pot permite în deplină impunitate și ce oare m-ar putea opri să ridic din umeri la aflarea acestei noi descoperiri științifice, declarînd că puțin îmi pasă de ea? Atîta timp cît în modelele noastre de conduită acționează motivațiile morale, ele acționează nu din cauză că judecățile de valoare corespunzătoare sînt rezultatul unui raționament demn de încredere, ci din cauză că noi sîntem capabili să nutrim sentimentul vinovăției. Conștiința vinovăției este pandantul tabuului, pe cînd frica de pedeapsă e asociată cu forța legii; cele două tipuri de motivație și cele două tipuri de inhibiție nu trebuie

**Faptele bune nu fac un om bun, dar omul bun face fapte bune; faptele rele nu fac un om ticălos, dar omul ticălos face fapte rele. Prin urmare, e întotdeauna necesar ca substanța sau persoana însăși să fie bune înainte de a fi și fapte bune și ca faptele bune să urmeze persoanei bune și să provină din ea...**

Martin Luther

confundate; ele se deosebesc din punct de vedere psihologic și totodată antropologic. De aceea nu avem temeiuri să sperăm că într-o societate în care au fost înlăturate toate tabuurile și prin urmare conștiința vinovăției s-a evaporat (și ambele pot evident continua să acționeze o vreme prin forța inertială a tradiției, după ce credințele religioase au dispărut din mintea oamenilor), ar rămîne numai coerciția justiției ca să împiedice dezmembrarea întregii structuri a vieții comunitare și dizolvarea tuturor legăturilor umane necoercitive. O asemenea societate n-a existat niciodată într-o formă perfectă și a fost nevoie de geniul lui Hobbes ca să o anticipeze în modelul lui „geometric“; acest model, chiar dacă era văzut de către Hobbes însuși ca o reconstrucție a realității, poate fi definit în termenii sugerați adineauri: ca o societate fără tabuuri.

Chiar dacă, începînd din secolul al XVII-lea, am făcut progrese impresionante către acest tip de societate, încă nu știm cu certitudine dacă ea este sau nu viabilă și cum poate arăta ea; nu avem instrumente pentru a măsura forța de viață — sau inertiă vestigială — a vechilor tabuuri și a inhibițiilor corespunzătoare în menținerea unității comunităților omenești, dar avem motive puternice ca să bănuim că rolul lor în relațiile sociale este extrem de substanțial.

Și tabuul sălășluiește în împărăția Sacralui. Indiferent de conținutul lui real într-o societate dată și indiferent de originea lui „ultimă“, el este — și nu fac decît să repet o teză foarte tradițională — ireductibil și inexprimabil în toate celelalte forme de comunicare umană; el este *sui generis* atît în percepția celor care-i simt prezența, cît și în realitate. Oricît de frecvent ar fi violate, tabuurile rămîn vii atîta timp cît violarea lor produce fenomenul de vinovăție. Vinovăția e tot ce are omenirea, afară de pura constrîngere fizică, pentru a

impune reguli de conduită membrilor ei, și tot ce are ea pentru a da acestor reguli forma de comandamente morale. Chiar cu premisa nedemonstrabilă că tabuurile „exprimă” în fapt inhibiții biologice (nedemonstrabilă din cauza enormei varietăți a celor dinții), însuși faptul că aceste inhibiții au trebuit să ia forma poruncilor sacre ar da de înțeles că ele și-au pierdut în mare măsură puterea lor persuasivă în calitate de modele de comportament instinctuale. Într-un cuvânt, cultura este o serie de tabuuri sau, altfel spus, o cultură fără tabuuri e un cerc pătrat. Ca să acceptăm asta, nu avem nevoie să acordăm credit nici poveștii contradictorii a lui Freud despre originea tabuurilor, nici acelor variante ale filozofiei naturaliste care concepe cultura ca pe un substitut pentru instincte.

**Dar esența represiunii constă într-o renunțare la exprimarea conștientă a tot ce există înainte de laudă și blam. O cultură fără reprimare, dacă ar fi cu puțință să existe, s-ar ucide blocând distanța dintre toate dorințele și obiectul lor. Orice gând sau orice senzație ar fi îndeplinite în aceeași clipă. Cultura este realizarea dispozitivelor ei inconștiente de distanțare conștientizate, deși indirect, într-o varietate de consemnări vizuale, acustice și plastice. Într-un cuvânt, cultura e represivă.**

Philip Rieff

Nu încerc să mă aventurez în incinta antropologilor. Doresc totuși să accentuez că elementul care leagă percepția noastră despre bine și rău cu tărimul Sacrului e mai puternică decât ar putea-o sugera orice

discuție semantică și că această legătură se manifestă în însuși conceptul de cultură (iar modul în care trebuie construit acest concept nu constituie un subiect pentru investigația empirică și antropologică, el nu implică opțiuni filozofice). S-ar putea să fie adevărat, așa cum argumentează antropologii, că ideile teologice nu sînt neapărat purtătoarele credințelor morale, de vreme ce în diverse religii arhaice zeii nu sînt deloc descriși ca modele de conduită demne a fi imitate de către muritori. Totuși importantă e însăși existența tabuurilor și nu întrebarea dacă zeii sînt și ei obligați să li se supună.

Marile religii monoteiste, îndeosebi după elaborarea lor filozofică prin *instrumentarium*-ul conceptual neoplatonician (creștinismul și islamismul au suportat acest tratament, ca și iudaismul într-o anumită măsură) au revelat o curioasă asimetrie în modul de a stabili distincția dintre bine și rău. Pe de o parte, ideea unui singur Creator bun presupune că tot ce există e bun; astfel răul nu are realitate pozitivă și trebuie văzut ca lipsă pură, *carentia*, ca o gaură ontologică așa zicînd. Răul este absența a ceva care ar trebui să fie, prin urmare putem cunoaște și defini răul numai prin raportare la Dumnezeu sau la Ființă. Logic vorbind, binele are o precedență irezistibilă, răul sau neființa este conceptual dependent de bine. În sensul acesta sînt asimetrice.

Lucrurile stau însă invers în felul în care pomul cunoștinței pătrunde în experiența noastră. Într-o experiență neluminată de înțelepciunea divină, bine și răul, ca entități distincte de plăcere și durere, nu-și fac apariția: putem cunoaște suferința, frica, moartea, le cunoaștem însă ca pe niște factori naturali, ca pe ceva ce trebuie evitat. Distincția morală ne-o datorăm par-

Deși, prin urmare, răul, în măsura în care este rău, nu este un bine, totuși faptul că răul, ca și binele, există, este un bine. Căci dacă n-ar fi un bine ca răul să existe, existența lui n-ar fi îngăduită de către atotputernicul Dumnezeu.

Sfântul Augustin

ticipării noastre la tabuuri. Și distincția apare în experiență ca rezultat al aceloră dintre actele noastre care violează un tabu și astfel introduc dezordinea în lume. Cu alte cuvinte, știm cu adevărat ce este bine știind ce este rău și cunoaștem răul făcându-l. În experiență, răul trebuie să vină pe primul loc, contrar succesiunii reprezentate în speculația teologică. Și cel dintâi rău pe care-l pot cunoaște e răul din mine, pe cînd răul din ceilalți (ca entitate distinctă, repetăm, de faptele naturale) este derivativ. În experiența eșecului, cînd vedem Ființa învinsă de nimic, apare cunoașterea Ființei și a binelui. Devenind rău eu însumi, știu ce e răul și apoi ce e binele. Încă o dată, conceptualizarea și experiența se mișcă în direcții opuse pe drumul cunoașterii: misticii erau conștienți de asta. Dumnezeuul Genezei a văzut că creația Sa era bună, dar creaturilor le lipsea această cunoștință. Strămoșii noștri trebuiau să facă răul înainte de a cunoaște ce este răul și ce e binele; păcatul i-a dus la cunoaștere și i-a umanizat.

Acestea pot fi exprimate într-un mod mai general: Sacralul ne este revelat în experiența eșecului nostru. Religia e de fapt conștiința insuficienței omenești, ea e trăită în admiterea slăbiciunii. Acesta e motivul pentru care creștinismul i-a fost atît de odios lui Nietzsche, după cum o arată *Anticristul* și alte scrieri ale lui. În

viziunea lui, creștinismul (și iudaismul, al cărui ultim produs el era) era o boală, o expresie a invidiei și resentimentului celor care, fiind sărăcăcios înzestrați cu forță vitală și incapabili să supraviețuiască în luptă, au fost nevoiți să inventeze o ideologie glorificatoare a slăbiciunii, supunerii și paupertății intelectuale; această rasă inaptă era o dușmană a Naturii și interesul ei legitim era de-a suprima și denigra nobila bravură a instinctului și de a-și afirma propria debilitate ca pe un semn al Aleșilor. Ei au născocit ideea de vinovăție, de remușcare, de mîntuire, de har și iertare, ei au proslăvit virtuțile umilinței și înjosirea de sine, în scopul de a coborî omenirea la propriul lor nivel mizerabil, de a infecta rasa superioară cu valorile lor ostile instinctului și prin aceasta de-a asigura triumful infirmității lor de paria asupra vigorii sănătoase a vieții.

Creștinismul reprezenta pentru Nietzsche revolta unei ramuri veștede împotriva copacului viguros. E de mirare cum de-a fost cu puțință ca fragilitatea aceasta pizmașă să iasă victorioasă împotriva elanului „vieții” robuste. S-ar părea mai degrabă că nevolnicii, dacă reușesc să-și impună lumii valorile — oricît de sinuoase și de viclene le-ar fi tacticile — se dovedesc la urma urmei a nu fi nevolnici, potrivit propriilor criterii ale lui Nietzsche: nu există altă „dreptate” decît forța și vitalitatea. De vreme ce el glorifica inocența procesului natural — *Unschuld des Werdens* — și proclamă perfecțiunea lumii așa cum este, respingînd cu dispreț ideea a ceea ce ea ar trebui să fie, s-ar părea că dreptatea e prin definiție a cîștigătorilor — iar creștinii au fost cîștigătorii. E numai una dintre numeroasele lui inconsecvențe. A glorificat infailibilitatea instinctului și, din aceeași răsufare, grandoarea științei și a scepticismului, sugerînd, așadar, că scepticismul ar putea fi rezultatul

instinctului sau că instinctul ar produce în mod natural atitudinii sceptice!

Ar fi totuși mult prea ușor să repudiem furia anti-creștină a lui Nietzsche ca pe o simplă prevestire a nebuniei sale care se apropia. Oricât de absurd ar fi fost să denunțe invidia și resentimentul ca pe rădăcinile creștinismului — întregul text al Evangheliilor constituie un argument incontestabil împotriva acestui rechizitoriu —, nu era deloc absurd să vadă în el o mărturisire a ireparabilei infirmități omenești. Nu e nevoie însă de un filozof inteligent ca să demaște această latură a creștinismului, fiindcă acesta o spune el însuși despre sine. Boala e starea naturală a creștinului, îi scria Pascal surorii sale, Doamnei Périer. Creștinismul poate fi văzut ca o expresie a ceea ce e incurabil în mizeria omenească prin strădaniile oamenilor; o expresie, mai degrabă decât o descriere filozofică sau psihologică. Prin aceasta el este un strigăt de ajutor. Făcându-i pe oameni conștienți de contingenta lor și de scurtimea vieții, de coruptibilitatea trupului, de limitările rațiunii și limbajului, de puterea răului din lăuntrul nostru, și concentrând această conștiință în doctrina păcatului original, creștinismul a sfidat vădit latura prometeică a Luminismului și avea să fie în mod inevitabil pedepsit pentru tendința sa „antiumanistă“. În ce măsură e justificată această acuzație — și de fapt în ce sens reprezintă o acuzație — depinde de semnificația cuvântului „umanist“, iar toate definițiile lui cunoscute sînt puternic încărcate cu conținut ideologic. Dacă „umanism“ înseamnă o doctrină ce presupune fie că nu există limite în calea autoperfectibilității umane, fie că oamenii sînt pe de-a-ntregul liberi să stabilească criteriile binelui și răului, creștinismul e cu siguranță opus umanismului.

Nu rezultă însă că e antiuman, decât dacă credem că ideologia umanismului în sensul adineauri definit favorizează în realitate acele valori care-i fac pe oameni mai buni și mai fericiți. Dacă acele valori sînt aceleași la care apelăm cînd definim umanismul, atunci această ipoteză e tautologic adevărată și prin urmare vidă. Dacă nu, problema poate fi empirică. Și din punct de vedere empiric este departe de a fi evident că umanismul, în versiunea sa radical anticreștină — adică aceea care presupune că rasa umană nu găsește nici un fel de criterii de-a gata ale binelui și răului, ci le poate modela după plac — produce o comunitate umană mai bună, mai puțin agresivă și mai puțin suferindă. Istoria recentă pare oarecum a sugera că încercările, în societățile creștine tradiționale, de a realiza o „eliberare“ perfectă de ceea ce umaniștii radicali credeau a fi sclavia omului sub tirania imaginară a lui Dumnezeu, aveau să amenințe omenirea cu o robie mai sinistă decât cele încurajate vreodată de creștinism.

Speculația istorică nu prezintă însă interes pentru discuția aceasta. Important e numai să repetăm că creștinismul e într-adevăr expresia a ceea ce e dăinuitor în mizeria și slăbiciunea omenească. El nu presupune că în chestiuni morale opțiunile noastre sînt limitate în sensul că regulile de bază pentru distingerea răului de bine nu-și au originea în decizia liberă a oamenilor, ci că ne-au fost date de către o autoritate pe care nu o putem contesta; și el învață că există surse ale suferinței de natură așa zicînd ontologică și ca atare de neînlăturat, că de cele mai multe ori ne vindecăm nefericirile cu medicamente ce produc mai multă boală și că tratamentul sau salvarea ultimă nu stau în puterile noastre și pot fi asigurate numai de către vindecătorul divin.

Dar în acest sens orice religie, orice religie ca atare, este „antiumanistă“ sau antiprometeică. Însuși fenomenul Sacrului și însuși actul cultic exprimă conștiința omului despre lipsa lui de independență, despre o slăbiciune deopotrivă ontologică și morală pe care nu e destul de tare ca să le biruiască de unul singur. Literatura religioasă a tuturor civilizațiilor aduce ample mărturii în această privință și în mod cu totul deosebit în unele monumente nemuritoare ale spiritului precum Cartea lui Iov și Evangheliile. Și marii profeți ai ateismului — de la Lucretius la Feuerbach și Nietzsche — au fost perfect conștienți de aceste împrejurări; ei n-au tăgăduit realitatea infirmității omenesti, refuzînd însă, ori cel puțin mare parte din ei, să-i admită permanența ontologică. Mesajul invariabil al ateismului prometeic este: „creativitatea umană proprie nu are limite, răul și suferința sînt accidentale, viața e infinit inventivă, nimica nu e valabil — din punct de vedere moral sau intelectual — tocmai fiindcă a trecut drept valabil de-a lungul istoriei, nu există autoritate în tradiție, spiritul uman nu are nevoie de nici o revelație sau învățătură din exterior, Dumnezeu nu e decît omul care se oprimă și-și înăbușă rațiunea.“ Mesajul invariabil al cultului religios este: „de la finit la infinit distanța e totdeauna infinită; orice creăm e osîndit să piară mai devreme sau mai târziu, viața e condamnată la eșec, iar moartea e de nebiruit în afară de cazul cînd avem o parte în realitatea eternă care nu e produsul nostru, ci de care depindem; o putem percepe, oricît de vag și de inadecvat, și ea e sursa a tot ce cunoaștem despre bine și rău; altminteri, rămînem singuri cu pasiunile noastre ca să achiziționăm regulile binelui și răului, și de cele mai multe ori pasiunile noastre sînt rele și ne fac să ne dușmănim unii pe alții; nimica nu le poate struni cu

excepția încrederii în adevărul revelației de Sine a lui Dumnezeu.“

Și astfel, ne stau în față două moduri ireconciliabile de acceptare a lumii și a poziției noastre în ea, nici una dintre ele neputîndu-se lăuda că ar fi mai „rațională“ decît cealaltă; confrunțați cu ele, ne aflăm în fața unei opțiuni; o dată făcută, orice alegere impune criterii de judecată care o sprijină printr-o logică circulară: dacă nu există Dumnezeu, numai criteriile empirice trebuie să ne ghideze gîndirea, iar criteriile empirice nu duc la Dumnezeu; dacă există Dumnezeu, El ne furnizează repere ca să-I percepem mîna în desfășurarea evenimentelor, și cu ajutorul acestor repere, recunoaștem sensul divin a tot ceea ce se întîmplă. O circularitate analoagă este implicată în problemele morale: dacă Dumnezeu ne dă norme ale binelui și răului, putem dovedi că aceia care Îl tăgăduiesc pe Dumnezeu fac răul; dacă nu există Dumnezeu, decidem în mod liber cum trebuie instituite acele standarde și, orice am face, putem dovedi întotdeauna că e bine.

Ateii pot argumenta că dacă omenirea nu s-ar fi revoltat împotriva tirăniei miturilor, dacă s-ar fi supus în mod pasiv principiilor rigide impuse de ele, n-ar fi fost niciodată capabilă să-și desfășoare potențialitățile intelectuale și culturale. Apărătorii moștenirii religioase pot argumenta că, dimpotrivă, artele, literatura și chiar abilitățile tehnice s-au dezvoltat veacuri de-a rîndul mai ales într-un context religios (cele mai durabile realizări ale arhitecturii nu sînt oare monumentele credinței: temple și morminte? Textele din vechime nu sînt oare cele mai alese roade ale spiritului? etc.) și că încrederea conservatoare în tradiția religioasă e singurul mod cert de a menține vie deosebirea dintre bine și rău.

Cele două opțiuni schițate mai sus sînt mutual exclusive, dar nu exhaustive. Putem spune că nu există nici

Providență care să ne ajute, nici creativitate umană infinită care să ne conducă spre desăvârșire și că sîntem sortiți să ne privim în față înfrîngerea, ultimul rezultat al tuturor eforturilor omenești. Această formă de ateism, cea mai nobilă și mai lucidă, gîndită de Lucretius, de Marcus Aurelius, de Schopenhauer, de Jaspers, lasă întrebarea deschisă: conceptul de înfrîngere metafizică poate fi oare validat în perspectiva ateistă? Sau poate falsa evadare din deznădejde — acel *amor fati* al stoicilor?

Să repetăm: asemenea dileme au puțin de a face cu legitimitatea credinței sau necredinței în termenii canoanelor științifice. Din toate mărturiile irecuzabile ale mizeriei omenești nu se deschide nici o cărare sigură din punct de vedere logic către marele Doctor ceresc; din faptul că sîntem bolnavi nu rezultă că putem fi și vindecați. E posibil ca, așa cum a susținut în repetate rînduri Pascal, condiția umană, cu toate tristețile și relele sale ca și cu toate splendorile și măreția sa, să fie ininteligibilă și fără sens dacă nu e văzută în lumina istoriei sacre: creația, păcatul, mîntuirea. Dacă e așa, se pare că opțiunile admisibile sînt: o lume semnificativă călăuzită de Dumnezeu, stricată de oameni, vindecată de Mîntuitor; sau o lume absurdă, sfîrșind în Neant, jucărie inutilă a unei Sorți impersonale care nu distribuie pedepse și răsplăți și nu se interesează de bine și de rău. Ateismul prometeic ar putea apărea, în această ipoteză, o înșelătorie puerilă, o imagine a unei lumi necredincioase care se precipită spre Ilaritatea ultimă. Trecînd peste soluția aceasta, rămînem cu cele două opțiuni menționate, dar tot fără o îndrumare intelectualmente sigură pentru a o alege pe una dintre ele. Dumnezeu dă lumii sens, o face inteligibilă, dar El nu o explică în înțelesul normal al cuvîntului (așa cum un

cutremur de pămînt e explicat prin alunecări tectonice). Și *prima facie* nu e cîtuși de puțin absurd să credem că lumea este absurdă.

Pascal a mers mai departe. El a susținut că opțiunea pentru Dumnezeu e rezonabilă din motive practice. În faimosul său pariu, el a încercat să utilizeze raționamentul aplicat de un jucător la masa de ruletă. Analogia încetează totuși să mai funcționeze într-un punct important: jucătorul poate părăsi foarte simplu jocul, pe cînd muritorii au de mizat pentru Dumnezeu sau împotriva Lui, nimeni nu se poate retrage de la teribilul *divertissement*, nu e cu putință să eviți alegerea dintre o viață bazată pe credința în Dumnezeu și comportarea în cazul absenței Sale. O dată stabilită obligativitatea jocului, trebuie să cîntărești riscurile și cîștigurile. Riscul e sigur, pierderea și cîștigul nesigure, ca în orice joc de noroc. Dacă pariem pe Dumnezeu — în ipoteza că existența Lui este nesigură — am putea cîștiga o viață infinită de fericire, pe cînd în joc e viața noastră finită cu plăcerile ei inutile. Un risc finit față de șansa cîștigului infinit sau un cîștig finit față de șansa unei eternități de suferință teribilă: ce creatură înzestrată cu rațiune ar mai putea sta pe gînduri?

Această exortatie e supusă unor critici severe pe mai multe temeuri independente. Un credincios ar putea chiar detecta în ea o blasfemie: se cuvine să mă comport ca și cum ar exista Dumnezeu, în speranța că dacă există, voi fi răsplătit. E oare verosimil să fiu mîntuit ca urmare a unui calcul rece, bazat nu pe adorarea reală, ci pe admiterea că existența lui Dumnezeu e o posibilitate îndepărtată și pe o hotărîre de-a acționa conform logicii „pentru orice eventualitate” practică în asigurări? Pascal pare însă a anticipa implicit acest argument. Sfatul lui este că trebuie să începi a te purta ca și cum ar exista Dumnezeu, adică să-ți îmblînzești



propriile pasiuni; el speră însă că dacă un libertin — destinatarul său — se supune exigențelor „exteriorare“ ale vieții creștine, va dobîndi curînd o credință autentică și va descoperi apoi că, prin renunțarea la deprinderile păcătoase, nu a pierdut de fapt nimic și banii pe care a crezut că-i riscă nu erau decît hîrtie fără valoare.

Și totuși, chiar dacă obiecția credinciosului poate fi respinsă astfel, un ateu îndărătnic nu va fi convins. Eficacitatea argumentelor lui Pascal depinde de condiția psihologică a destinatarului, în special de voința lui de a crede, de ezitățile privitoare la corectitudinea stilului său de viață și de dispoziția de a admite că prezența lui Dumnezeu, fără a fi sigură, are măcar un grad de plauzibilitate. Un ateu, agăpîndu-se cu încăpăținare de necredința lui, nu ar fi mișcat: în opinia lui, existența lui Dumnezeu are o probabilitate zero și tot ce ne e dat sînt plăcerile vieții, oricît ar fi ele de efemere.

E cazul să accentuăm că intenția lui Pascal nu era de a „dovedi“ existența lui Dumnezeu sau de a consolida argumentele existente; el era dispus să admită că lumea, așa cum o percep simțurile, știința și logica noastră, nu revelează inechivoc mîna Providenței. Nu e verosimil nici că a fost dus realmente la credință de acel soi de rătăcire pe care îl recomanda prietenilor săi sceptici. A încercat să arate că credința creștină, deși riscantă, e mult mai puțin riscantă decît refuzul ei și că, o dată acceptată din motive practice, ea va prinde pas cu pas consistență reală; scepticul care a hotărît să parieze pe Dumnezeu va observa curînd cîtă dreptate a avut nu numai în termenii calculului pierdere sau câștig, ci și în termeni cognitivi: în lumina revelației capătă un înțeles toate absurditățile cumplite ale sorții omenești.

Pe scurt, schema de asigurare a lui Pascal presupune clar principiul *credo ut intelligam*. Ea lasă neatins statutul epistemologic al credințelor creștine. Pascal știa asta. N-a încercat niciodată, așa cum au făcut numeroși teologi, să transforme credința într-o cunoaștere laică de mîna a doua. El știa că Rațiunea profană nu are capacitatea de a se măsura cu „problema lui Dumnezeu“ și că, strict vorbind, nici nu există o asemenea „problemă“, pentru că Dumnezeu nu e o cantitate necunoscută într-o ecuație pe care trebuie s-o rezolvăm, ci o realitate care îi apare credinciosului în actul de cult, și nici o inventivitate intelectuală, oricît de ingenioasă, nu poate să ne îndemne cu de la sine putere către asemenea acte, ba chiar către nici un fel de acte.

Nu există idee în spatele căreia să nu putem, dacă vrem, găsi încă una și nu există motivație umană pe care să nu o putem considera, dacă ne dăm toată osteneala, expresia înșelătoare a altei motivații, așa-zis mai profund situată. Distincția dintre ceea ce e mai profund, mai „autentic“, „real“, „ascuns“, și ceea ce nu e decît un deghizament, o formă mistificatoare, ■ traducere denaturată, e instituită prin decretul filozofic suprem al antropologilor, psihologilor, metafizicienilor. Gînditorii care sînt obsedați de viziunea unei ordini moniste și care încearcă să reducă toate tiparele comportamentale omenești, toate gîndurile și toate reacțiile la un singur gen de motivație reușesc invariabil. Putem decide, bunăoară, că autoafirmarea umană („voința de putere“, năzuința către perfecțiune etc.) e o pulsione fundamentală ce domină toate tiparele comportamentale, inclusiv pe cele sexuale, sau putem opera o reducere în direcția opusă; putem stabili în mod peremptoriu că toate ideile, instituțiile sociale și mișcările umane exprimă în ultimă instanță conflicte de interese materiale sau, dimpotrivă, că diversele conflicte de interese, ca și diverse forme de creativitate umană, trebuie privite ca părți componente ale unui măreț efort al Spiritului care-și caută reconcilierea finală cu sine însuși. Cu o cantitate suficientă de ingeniozitate — și nimeni nu poate tăgădui că marii filozofi de orientare monistă,

inclusiv filozofii deghizați în antropologi, psihiatri, economiști sau istorici, au avut-o din belșug — orice încercare de a descoperi un principiu atotordonator, atotcuprinzător și atotexplicativ pentru întreaga varietate a formelor de viață culturale va da rezultate irecuzabile și astfel adevărate. Presupunînd că oamenii pot fi — sau că de cele mai multe ori nici nu pot să nu fie — inconștienți de propriile lor motivații sau de sensul autentic al actelor lor, nu există fapte imaginare, necum efectiv cunoscute, care să-l poată împiedica pe un monist încăpățînat să aibă totdeauna dreptate, indiferent cum este definit principiul fundamental de înțelegere. Reducțiile moniste în antropologia generală sau „istoriozofie“ sînt totdeauna încununare de succes și convingătoare; un hegelian, un freudian, un marxist, un adlerian sînt, fiecare în parte, imuni la recuzare atîta timp cît sînt consecvent înzidiți în dogma lor și nu încearcă să ■ atenueze sau să facă vreo concesie bunului-simț; ustensila lor explicativă le va funcționa veșnic.

Observația se aplică și în vicisitudinile miturilor, simbolurilor, ritualurilor și credințelor religioase. Ținînd seama de conexiunile lor cu toate celelalte zone de viață colectivă și individuală, ținînd seama de exemple evidente și nenumărate de imagistică religioasă și forme de cult puse în slujba a tot soiul de interese omenești nesfinte, ținînd seama de felul cum destinele lor istorice s-au derulat paralel cu schimbările din aspectele profane ale civilizației, este extrem de ușor să facem de aici un salt către o teorie generală și să inventăm un mecanism reductiv prin care întregului domeniu al religiei i se va acorda statutul unui instrument de satisfacere a altor nevoi presupus autentice — sociale sau psihologice, cognitive sau materiale. Atare salturi nu sînt niciodată logic justificabile și totuși, o

dată executate, ele nu numai că-i dau săritorului satisfacția de a fi în posesia unei înțelegeri teoretice cuprinzătoare a „fenomenului religios“, dar se vor și vedea reconfirmate de fiecare exemplu succesiv supus examinării.

Nu stă în intenția mea de a discuta diversitatea mașinărilor teoretice disponibile în prezent, atât pentru că subiectul depășește hotarele pe care le-am impus eseului meu, cât și pentru că versiunile moniste ale reducției antropologice par mult mai puțin la modă în zilele noastre decât în trecut. Ideea mea e pur și simplu că toate schemele reductive teoretice, moniste sau de alt gen, nu se află pe o poziție epistemologică mai bună decât eforturile teologilor de a face evenimentele profane inteligibile în categorii religioase. De ce oare ar fi mai plauzibil să spui că iubirea mistică e o derivație a Erosului mundan decât că acesta din urmă e un palid reflex al dragostei divine atotcuprinzătoare din care a fost conceput universul? E oare Dumnezeu un om înstrăinat sau mai degrabă omul e înstrăinarea de Sine a lui Dumnezeu? E oare figura fiului lui Dumnezeu o sublimare imaginară a filialității terestre sau mai degrabă paradigma ei arhetipală? Totul se întoarce la

---

**Dacă ai întreba viața vreme de o mie de ani: „De ce trăiești?“ — n-ar ști să-ți răspundă, n-ar spune nimic altceva decât: „Trăiesc doar ca să trăiesc.“ Aceasta din pricină că viața viețuiește din propriu-i temei și din ea însăși izvorăște, și de aceea trăiește ea fără să se întrebe de ce, fiindcă trăiește pentru sine.**

Magistrul Eckhart

---

aceeași anxietate: e oare lumea percepției noastre realitatea ultimă pe care oamenii au înfrumusețat-o cu o „semnificație“ inexistentă conform diverselor lor mecanisme psihologice și sociale de autoapărare, interzicându-și astfel, din pricina podoabelor artificiale, să vadă lumea așa cum e? E oare realitatea veșnică o născocire feerică a dorinței noastre arzătoare de securitate? Sau mai degrabă lumea e ca un ecran prin care percepem nedeslușit un sens și o ordine diferite de cele cu care ne-ar putea dota investigația rațională? Căutarea însăși a siguranței, departe de a fi o sublimare fantasmagorică a fricii naturale și universale de suferință, este ea oare un semn al participării noastre la o ordine eternă înzestrată cu sens, al statutului nostru ca ființe metafizice, statut pe care poate aproape l-am uitat, dar niciodată detot? Oare un Dumnezeu-fantomă ne tulbură viziunea lucrurilor sau, dimpotrivă, lumea îl ascunde pe Dumnezeu privirilor noastre?

Să specificăm încă o dată, într-o formulare ușor diferită, nu care este răspunsul, ci care e statutul întrebării. Întrebarea, susțineam eu, nu poate primi un răspuns fără o *petitio principii*, deoarece fiecare dintre cele două modalități contradictorii de a vedea lumea își are propriile ei reguli de validitate, și fiecare respinge criteriile celeilalte. Incapabili să se convingă unii pe alții, partizanii celor două noțiuni incompatibile pot numai încerca să-și oblige adversarul să fie cât mai consecvent cu puțință, ca să poată trage din propriile-i premise ultimele concluzii; așa ceva e posibil dacă, cel puțin în anumite limite, consecvența cu sine este admisă ca regulă comună.

Lumea raționalistului, așa cum niciodată nu va osteni să o spună credinciosul, nu e un Cosmos, ea nu manifestă ordine și sens, nu generează bine sau rău, scop sau lege. Trebuie să înfruntăm un haos indiferent care ne-a

produs la fel de întâmplător cum ne va și anihila în cele din urmă; trebuie să acceptăm că toate speranțele și fricile omenești, toate bucuriile extatice și suferințele teribile, toate chinurile creatoare ale savanților, artiștilor, sfinților și tehnicienilor sînt menite să dispară pentru totdeauna fără urmă, înghițite în oceanul furios și nemărginit al hazardului. Ateii consecvenți sînt gata să accepte aceste concluzii; unii, ca Hume, cu resemnare melancolică, alții, ca Nietzsche, Sartre, Kafka, Camus, cu sentimentul dureros al unui conflict tragic ce ne va sfîșia pentru totdeauna în două: abisul de netrecut dintre căutarea noastră după sens și lumea așa cum e și cum e sortită să rămînă. Și totuși majoritatea celor care — spre deosebire de avocații ateismului — alegu și confortabil al Luminismului — erau gata să scruteze deșertul de gheață al unei lumi ateiste, nu renunțaseră la credința că s-ar putea salva ceva din jocul impersonal al atomilor. Acest „ceva“ avea să fie demnitatea umană, însăși capacitatea de a privi netemător în față propria-ți libertate și de a decreta un sens printr-un act pur de voință, cu deplină conștiință a faptului că în natură sau în istorie mai curînd îl decretezi decît îl descoperi. Dacă Nietzsche a fost „influențat“ de știința vremii sale sau pur și simplu a utilizat ceea ce a considerat a fi consecințele ei inevitabile ca să-și susțină preferințele filozofice este irelevant în contextul de față; el era convins (idee asupra căreia superexpertul său, Karl Schlechta, a insistat puternic) că știința jefuise definitiv lumea, inclusiv istoria omenirii, de sens, că Dumnezeu abandonase pentru totdeauna universul și că nu s-ar putea găsi nici un substitut pentru El. Demnitatea care ne dă putința de-a accepta adevărul și de-a sfida, prin acte creatoare, vacuitatea Ființei, reprezenta pentru el singurul mod de a purta fără iluzii povara vieții. El n-a reușit să explice de unde vine valoarea demnității, de ce

nu ar fi și ea alt fel de autoamăgire sau de ce ar fi mai nimerit să ne bizuim pe ea decît să ne sinucidem sau să înnebunim, așa cum avea el însuși să facă mai târziu.

Nietzsche nu a șovăit să fie de acord cu ceea ce au susținut întotdeauna marii învățători creștini: universul părăsit de Dumnezeu e un univers absurd. Cu condiția ca adjectivul „absurd“ să poată fi utilizat într-un mod neabsurd dincolo de domeniul gramaticii și ca etimologia lui — *surdus*, *surd* — să se păstreze în accepțiunea sa uzuală, am putea suspecta o atare afirmație că este tautologic adevărată: o lume ateistă e o lume fără Dumnezeu. E vorba însă de una din acele pseudotautologii pe care oamenii le descoperă uneori cu un sentiment brusc de revelație, bucuros sau terorizant; acestei categorii îi aparțin descoperiri precum „Dumnezeu este Dumnezeu“ sau *Cogito ergo sum*. Și dacă universul e cu adevărat surd, e cu totul lipsit de importanță dacă eu am sau nu darul vorbirii: *sînt* mut și vorbirea mea e o iluzie, un joc pe care-l joc (*ludo*) cu mine însumi. *Nada, nihil, nothing*, nimic, iată ultimul cuvînt și ultima voință ale unui Dumnezeu disparent și ale omului care asistă la plecarea Lui și I-o acceptă. Așa au vorbit Iov, David, Ecclesiastul, Pascal, Dostoievski, Kierkegaard, și așa au vorbit Lucretius, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Camus, Céline și mulți alții.

Sufletele pioase care sînt binecuvîntat de mulțumite în certitudinea lor moștenită, neagitate niciodată de îndoială, nu pot găsi un izvor de mîngîiere în recunoașterea consecvență de către ateu a nihilismului. Acesta din urmă ar admite că lumea așa cum o vede nu e lăcașul veseliei, doar n-a fost produsă ca să-și facă locuitorii fericiți. Imaginea sa despre viață face inteligibilă atît condiția umană, cît și rațiunea pentru care oamenii caută o evadare iluzorie din ea pe tărîmul justiției cerești.

Și ateul poate folosi acum acea armă pe care a întrebuițat-o credinciosul când și-a încolțit adversarul și l-a silit să accepte consecințele nihiliste ale axiomei sale: vrea să-l oblige pe credincios să fie consecvent. Credinciosul trebuie să admită nu numai că e incapabil să furnizeze argumente raționale în favoarea credinței sale, ci, mai mult, că nu reușește să explice nici conținutul însuși al concepției sale despre lume în cuvinte inteligibile rațional: el nu poate spune cum și de ce anume, pe locul perfecțiunii de sine stătătoare a lui Dumnezeu, a fost creată lumea; cum e cu puțință ca Dumnezeu să fie deopotrivă Ființa absolută și o persoană; cum coexistă harul dumnezeiesc și legile oarbe ale naturii și alcătuiesc laolaltă norma justiției; de ce oare produc legile naturale atât de mult rău și suferință care nu slujesc nici unui scop evident etc. Pe scurt, el trebuie să admită că întreaga sa percepție despre lume se bazează pe încrederea neverificabilă într-o Persoană a cărei existență însăși nu poate fi, în cel mai bun caz, lămurită și care, în cel mai rău caz, este autocontradictorie. În plus, el nu poate nega că în concepția sa oamenii nu sînt stăpîni pe soarta lor, că ceea ce s-ar cuveni sau n-ar trebui cu nici un chip să facă a fost hotărît în mod arbitrar de un Stăpîn necunoscut ale cărui porunci nu prevăd posibilitatea nici unui recurs: astfel, ei trebuie să accepte statutul de sclavi și să renunțe la demnitatea lor umană.

Certitudinea unui credincios, spuneam eu, nu are nevoie să fie zdruncinată prin asemenea critici. El trebuie să fie oricînd gata să admită că credința lui constă într-un act de încredere și în sentimentul de participare la ordinea divină, iar nu într-o ipoteză științifică. Nu altfel decît raționalistul care poate, în cadrul *Weltanschauung*-ului său, să cuprindă și să explice faptul credinței religioase, credinciosul, la rîndul său, știe cum

să pătrundă și să înțeleagă raționalismul și ateismul din perspectiva credinței sale. Regulile de acceptabilitate ale raționalismului, ar susține el, sînt întemeiate în ultimă analiză pe utilitatea cunoașterii, cu deosebire pe abilitatea ei de a prevedea și controla fenomenele naturale; tot ce ■ cunoscut în domeniul cultului religios e vădit nefolositor în acest sens și prin urmare, în conformitate cu acele reguli, nu e deloc cunoaștere. Regulile raționalismului, ■ dată acceptate, dau rezultatele cognitive scontate. Dar percepția lumii în termenii ordinii instituite de divinitate este la fel de consecventă și-i furnizează credinciosului o înțelegere față de care raționalistul își declară lipsa totală de interes. Certitudinea credinciosului, în mod evident, nu poate fi exprimată într-un limbaj care ar satisface exigențele discursului științific, și de fapt limbajul Sacrului nu e o parte sau ■ extensie a limbajului cotidian; el e inteligibil numai înlăuntrul vieții Sacrului, în actele de cult. Valabilitatea experienței religioase poate fi sau chiar trebuie să fie respinsă de către raționalist, întrucît această experiență nu se potrivește în cadrul conceptual pe care și l-a construit pe baza definiției date de el cunoașterii; credinciosul ■ perfect îndreptățit să nu-și facă probleme în legătură cu această respingere propriu-zisă. Nu facem aici decît să reformulăm ceea ce mulți învățători și gînditori religioși au susținut în repetate rînduri; ei nu pretind că au descoperit prezența lui Dumnezeu în felul în care un vînată stabilește după urmele văzute că pe aici a trecut un elefant, sau un astronom detectează o planetă necunoscută calculînd perturbațiile planetelor vizibile. Ei cred că ■ lume iluminată de credință e mai inteligibilă decît o lume fără credință sau mai curînd că nu e deloc inteligibilă altfel decît în lumina credinței; ei nu susțin că credința se poate naște numai dintr-o observație imparțială, dacă se

poate concepe că există ceva asemănător cu observația imparțială. Pascal a mers mai departe decât mai toți, descriind împrejurarea din punctul de vedere creștin. Poziția lui poate fi rezumată pe scurt: e un sens în care tezele de bază ale credinței — Dumnezeu, unirea spiritului și trupului, păcatul originar — sînt absurde și cu toate acestea imaginea lumii care exclude tezele acestea e încă și mai absurdă.

Cît despre seculara axiomă prometeică potrivit căreia stăpînirea lui Dumnezeu asupra rasei umane e o negare a demnității omului, ea este o judecată de valoare departe de a fi mai evidentă decât cea contrară. Hegel spune (în *Filozofia istoriei*) că omul se poate respecta pe sine numai dacă este conștient de ființa superioară, pe cînd autopromovarea omului în cea mai înaltă poziție presupune o lipsă de respect de sine. În această privință, Hegel nu spune mai mult decât tradiția creștină. Într-adevăr, se poate argumenta întotdeauna că dacă omul, conștient de poziția sa contingentă în univers, pretinde a fi supremul legislator în materie de bine și rău, el nu are nici un fel de temeiuri convingătoare ca să se respecte pe sine sau orice altceva, și că însăși ideea de demnitate, dacă nu e o fantezie capricioasă, poate fi bazată numai pe autoritatea unui Spirit indestructibil. Oricărei noțiuni antropocentrice despre lume i se poate obiecta ceea ce spun raționaliștii despre credința religioasă: că o asemenea noțiune nu reprezintă nimic altceva decât o confecție imaginară menită să compenseze conștiința bine justificată și deprimantă a omului despre propria-i infirmitate, fragilitate, incertitudine și finitudine. Demnitatea umană nu trebuie să fie validată în cadrul unui concept naturalist despre om. Și astfel, același sau/sau revine iarăși și iarăși; absența lui Dumnezeu, cînd e afirmată consecvent și examinată complet, accentuează ruina omului în sensul că demo-

lează sau privează de sens tot ceea ce am fost obișnuiți să socotim drept esența faptului de a fi om: căutarea adevărului, deosebirea dintre bine și rău, aspirația către demnitate, pretenția de a crea ceva ce înfruntă distructivitatea indiferentă a timpului.

Încă o dată: chiar dacă raționalistul admite dilema „fie Dumnezeu, fie vacuitate“, el va continua să insiste, și cu drept cuvînt, că ea nu oferă nici un fel de „dovezi“ care să-l poată incita să treacă de partea credinciosului. Credinciosul poate și se cuvine să fie de acord; într-adevăr, dacă e consecvent, el ar spune că ideea de „a dovedi credința cuiva“ reprezintă o contradicție în termeni. El știe că apelul la experiența religioasă poate fi totdeauna respins de un raționalist și exilat în țara basmelor.

Așa pot sta lucrurile, desigur, și cu ideea de revelație. Divinitățile le-au vorbit oamenilor și li s-au dezvăluit într-un fel sau altul în toate religiile, dar revelația într-un sens restrîns, adică un corp bine definit și specific de mesaje verbale ce trec drept cuvîntul lui Dumnezeu, este caracteristică religiilor profetice apărute în pustiile mediteraneene. Conceptul de texte sacre sau de cărți de inspirație divină și ca atare infailibile pare a fi mult mai puțin riguros în tradițiile budistă și hinduistă, deosebire ce poate fi pusă evident în legătură cu înaltul grad de instituționalizare din credințele iudaică, creștină și islamică. Cu cît sînt mai instituționalizate formele cultului religios, cu atît mai mare e nevoia unui corpus strict identificabil de scripturi canonice, a unei culegeri de dogme indisputabile și indubitabile și a unei autorități împuternicite să le interpreteze. În această privință, diferența dintre „Occident“ și „Răsărit“ este izbitoare, iar în tradiția occidentală, Biserica Romano-Catolică a atins evident cel mai înalt grad de instituționalizare a cuvîntului divin. Și ea a dat

o formă clară ideii de continuitate fără de care nici o religie nu poate supraviețui ca entitate istoricește constituită. Însuși conceptul de Biserică ca o comunitate harismatică implică funcția ei de păstrător și interpret vrednic de încredere al adevărului; dacă am avea numai

**Omul nu se poate apropia prin nici un fel de reflecție de realitatea trăită de către un credincios în prezența întrupată (*Leibhaftigkeit*) a lui Dumnezeu... Realitatea este în lumea cultului și a Bisericii. Revelația și cuvântul lui Dumnezeu nu pot fi primite în mod privat. Ele dobîndesc realitate numai în prezența Sacrului într-o instituție.**

Karl Jaspers

un corp de cărți sacre cu care e de presupus că fiecare generație se familiarizează, dar nu și un concept de dezvoltare continuă a unei tradiții care devine valabilă prin simplul fapt al depozitării ei în comunitatea sacră, Biserica este fie inutilă, fie nu e altceva decît un organism profan ce-i ajută pe oameni în grijile și datoriile lor religioase. Așa au argumentat mulți radicali ai Reformei, atacînd nu o singură Biserică coruptă, ci ideea de Biserică ca atare; la fel a procedat și marele lor descendent din secolul al XIX-lea, Søren Kierkegaard. Admițînd că religia are ca preocupare mîntuirea și că numai persoanele individuale, nu societățile, bisericile sau triburile sînt mîntuite și osîndite, s-ar părea că întregul cîmp al vieții religioase se mărginește la comunicarea invizibilă și misterioasă dintre o conștiință personală și Dumnezeu și că istoria profană (sau istoria *tout court*, de vreme ce istoria sacră, în această per-

spectivă, nu e o istorie propriu-zisă, nu e un proces cumulativ) nu generează nimic ce ar putea fi relevant pentru cauza mîntuirii. Principalul curent al creștinismului a suspectat această abordare de erezie maniheistă; ea se apropia de aserțiunea că Natura însăși, inclusiv viața noastră fizică, se află iremediabil în ghearele Răului; aceasta însemna negarea conceptului de Întrupare prin care Dumnezeu sanctificase, așa zicînd, trupul, și de fapt sugestia că însuși actul de creație fusese rău și nu putea fi înfăptuit de Dumnezeu, ci numai de vrăjmașul Său (catarii dădeau crezare acestei doctrine teribile).

Religiile biblice, excepție făcînd anumite fenomene periferice, nu au separat Natura de Spirit de-a lungul axei care desparte Răul de Bine; ele credeau în bună-tatea, fie și relativă și derivată, a lumii fizice, a istoriei profane, a vieții laice; această doctrină a fost confirmată în dogma creștină a Întrupării, a învierii trupului și a sufletului ca formă a trupului. Prin urmare, ele erau conceptual pregătite să elaboreze noțiunea de biserică harismatică vizibilă care, fiind un organism lumesc, e în același timp paznicul infailibil și vehiculul darurilor divine.

**Nu este nimica supranatural în întregul sistem al Mîntuirii noastre. Fiecare parte a lui își are temeiul în lucrările și puterile naturii, și toată mîntuirea noastră este numai natură corect așezată sau făcută să fie așa cum ar trebui să fie. Nu este nimic care să fie supranatural, afară de Dumnezeu însuși; totul cu excepția lui este supus stării naturale.**

William Law (1686–1761)



Ideea de Biserică trebuie menționată în acest context deoarece ea este importantă pentru perceperea adevărului din domeniul Sacrului sau mai degrabă ea exprimă în cea mai articulată manieră ceea ce, în toate religiile, a fost un component statornic al pretențiilor lor de adevăr: puterea de a valida a continuității.

Legătura adevărului cu continuitatea a fost întotdeauna, în chip deloc surprinzător, o țintă deosebit de facilă a batjocurii raționaliste. În termenii acestei critici, asta înseamnă a spune că ceva este adevărat nu din alt motiv decât că a fost socotit drept adevărat vreme de multe generații sau că unii dintre strămoșii noștri au crezut că e adevărat. Pretențiile de adevăr ale corpurilor religioase instituționalizate au fost deseori acuzate de cel mai brutal cerc vicios: cuvântul revelat trebuie să fie crezut pentru că Biserica spune că e adevărat și ceea ce spune Biserica e adevărat pentru că autoritatea ei se întemeiază pe Revelație (această dilemă a fost ilustrată poate cel mai bine în vechea glumă evreiască despre doi hassidimi care își dispută meritele țadicilor lor respectivi; „În fiecare vineri noaptea“, spune unul din ei, „Dumnezeu stă de vorbă cu țadicul nostru“; „De unde știi?“, întreabă celălalt; „Ne-a spus-o chiar țadicul“; „N-o fi mințit?“; „Cum îndrăznești să-l faci mincinos pe un om cu care Dumnezeu stă de vorbă în fiecare vineri!“).

Într-adevăr, dacă continuitatea e concepută ca un criteriu al adevărului în sensul normal al cuvântului, pretențiile corpurilor religioase de a fi purtătoare ale adevărului trebuie să pară absurde. Ele nu par însă deloc absurde dacă avem în minte ideea valabilității care e specifică pentru tărîmul Sacrului. De vreme ce, așa cum am încercat să arăt, religia nu e un set de propoziții, ci un mod de viață în care înțelegerea, credința și angajamentul apar concomitent într-un act unic (fapt exprimat

cu stîngăcie în termeni „doctrinari“) și de vreme ce oamenii intră pe această cale a vieții ca urmare a inițierii lor reale într-un cult comunitar, pare firesc ca adevărul religios să fie păstrat și transmis mai departe în continuitatea experienței colective. Și, în viața religioasă, a fi văzut adevărul înseamnă a făgădui lealitate unei Legi care e deopotrivă „pozitivă“ și „naturală“, deoarece în spiritul absolut nu se face distincție între stabilirea „scopului vieții“ pentru oameni și tehnica atingerii lui; adevărul și binele sînt identice și ca atare există ceva ce se poate numi „un scop adevărat“ sau o „chemare“ a omului. Expresia „a fi în adevăr“ are un sens în limbajul religios, deoarece a fi găsit adevărul nu înseamnă a fi învățat anumite propoziții teologice, ci a fi intrat pe cărarea ce duce la suprema eliberare. Spusa lui Isus că adevărul ne va face liberi nu înseamnă că stăpînirea desăvîrșită a abilităților tehnice va conduce la un rezultat de dorit; pentru El, și pentru toți marii învățători religioși, oamenii realizează natura robiei lor în același act de iluminare ce include și mijloacele de-a o scutura, și înțelegerea destinului dumnezeiesc predestinat al lumii. Cînd spune că Nirvana este distrugerea poștei, Buddha nu ne înarmează cu „definiția“ unei entități metafizice, ci arată țelul omului așa cum „este el cu adevărat“.

Nici o speculație filozofică nu poate duce la bun sfîrșit această sarcină. În ciuda pretențiilor transcendențialismului filozofic, convergența scopurilor și cunoașterii e realizabilă numai prin raportare la spiritul atotcunoscător și etern, pe cînd în viața profană copula „este“ și „ar trebui să“ sînt sortite să fie separate; ele pot fi doar „mediate“, ca să folosim expresia lui Hegel, prin participarea la Sacrul care revelează, oricît de imperfect, înțelegciunea divină.

Desigur, nu e imposibil să fim de acord cu anumite „aserțiuni“ ce țin de latura doctrinară a unei religii și să le acceptăm ca adevărate în același sens în care acceptăm fără întrebări multe elemente de informație factuală și teoretică. Asemenea acte de consimțământ pur și simplu nu se referă numai la ceea ce numim îndeobște credință religioasă; aceste „aserțiuni“ rămân sterile, ca să spunem așa, și nu au nici o semnificație ca instrumente de comuniune cu Sacrul; creierul nostru depozitează nenumărate fragmente de cunoaștere vitrificată, nelegate de nimic, neservind la nimic, neavând nici o valoare în viața noastră, și nu văd nici un motiv pentru ca unele din ele să aibă un conținut teologic. Cu credința religioasă au prea puțin de-a face.

Ar fi total incorect ca, din discuția precedentă, să se conchidă că antagonismul dintre Rațiunea Luminismului și certitudinile religioase sau, la o scară mai mare, dintre Profan și Sacru, poate fi explicat în opinia mea numai prin erori logice, confuzie conceptuală sau idei false despre frontierele dintre cunoaștere și credință. O astfel de abordare mi s-ar părea grotesc de inadecvată. Antagonismul e cultural, nu logic, și, evident, rădăcinile îi sînt adînc înfipite în revendicările persistente, ireconciliabile, ce ne sînt impuse de diferite forțe în adîncul naturii umane. În unele civilizații e mult mai puțin vizibil decît în altele; în anumite perioade istorice e foarte greu identificabil sau chiar absent, iar intensitatea lui pare a depinde în parte de accelerarea schimbărilor care afectează o societate dată. (Toate acestea nu sînt strict corelate, firește; teoriile despre „secularizarea“ care s-a abătut asupra propriei noastre civilizații relevă de obicei un număr de variabile independente ce acționează în proces și își pot intensifica sau slăbi reciproc impactul; nu există nici o modalitate

de a surprinde aceste forțe sub forma unor vectori cuantificabili, necum de a folosi asemenea descoperiri în vederea unor predicții sigure.)

Investigația sociologică iese oricum din sfera preocupărilor mele de față. Am dorit mai degrabă să meditez asupra acelei coliziuni pe care nici o civilizație viitoare imaginabilă nu e de crezut că o va suprima. Pe lîngă toate nevoile de care aspirația noastră de supraviețuire individuală și colectivă, *conatus ad suum esse conservandum*, e fie direct legată, fie funcțional explicabilă, există nevoi care nu pot fi explicate (sau elucidate definitiv) în asemenea termeni și pe care noi, în mod adecvat sau nu, le numim religioase.

Nu fac, desigur, decît să repet sau să reformulez o teză veche. Ca toate încercările conjecturale de a găsi o „definiție“ a omului în termeni culturali, ea e sortită să aibă o componentă speculativă și nu poate fi suficient întemeiată pe cercetarea istorică sau antropologică; acestea ar putea fi sugestive, dar nu conclusive. Simpla persistență istorică a unui fenomen nu asigură o bază convingătoare pentru o asemenea definiție, care trebuie să fie fundamentată înainte de toate pe prezumții — operație ce poate fi respinsă fie ca inutilă, fie ca irealizabilă sau din ambele motive. Dacă e apreciată sau nu ca inutilă, depinde de ierarhia noastră de importanță. Pornind de la anumite presupoziii despre ceea ce este important, ea va fi în mod inevitabil clasată ca inutilă, împărțînd astfel soarta întregului domeniu al filozofiei și a unei bune părți din științele umaniste. Dacă e apreciată ca realizabilă sau nu, depinde de restricții epistemologice care, am arătat, sînt inevitabil arbitrare și conotate valoric. Din vremuri imemorabile oamenii au continuat să întrebe, într-un fel sau altul, „ce sîntem?“, și „ce rost are viața noastră?“ și nu văd cum li s-ar potoli curiozitatea spunîndu-li-se că așa ceva e interzis

de cutare sau cutare școală filozofică pe temeiul normelor proprii de semnificativitate. Mitologiile religioase le-au procurat răspunsuri și, indiferent de întrebarea dacă aceste răspunsuri sînt „bune“ sau nu și în ce sens, însăși persistența preocupării lor e un subiect de interes epistemologic, și nu doar antropologic. E neverosimil ca strania obstinație a acestei curiozități să poată fi explicată plauzibil prin utilitatea ei „funcțională“ și ca răspunsurile furnizate de tradițiile mitologice să devină inteligibile pe această cale. Nu există tranziție explicabilă rațional de la experiența cotidiană, de la fricile, bucuriile, durerile și dorințele „profane“, la ceea ce alcătuiește esența vieții religioase, atît a aspectului său „experimental“ cît și a aceluia conceptual: ideea de Infinitate reală, de Eternitate, de contingență a lumii; experiența iluminării mistice; distincția veritabilă dintre bine și rău, spre deosebire de distincțiile corespunzătoare în termeni de lege sau de echilibru între durere și plăcere. Nu e cu puțință ca spectacolul profan să fi putut sugera cadrul sacral pentru percepția noastră. Dacă religiile au putut, așa cum au făcut-o de-a lungul întregii istorii, să satisfacă toate necesitățile profane — politice, sociale sau cognitive — faptul a fost posibil numai pentru că Sacrul s-a bucurat de o autoritate autonomă și nu a fost perceput ca un instrument. Ceea ce e, firește, aproape universal recunoscut. Totuși, explicarea acestei autorități în termeni durkheimieni sau similari, oricît ar fi fost de utilă din punct de vedere euristic pentru cercetarea antropologică, implică un salt conceptual pe care nu-l pot justifica decît premise filozofice de proveniență străină. A spune că Sacrul este, în ultimă analiză, însăși Societatea nu e nici echivalent cu, nici deductibil din poziția conform căreia diferite norme și obiceiuri socialmente importante sînt menținute și respectate sub

forma prescripțiilor sacrale. Prima afirmație nu e o ipoteză sociologică, ci un fel de metafizică socială; ea presupune un mecanism prin care Profanul e transformat în Sacru, iar un asemenea mecanism, pe lângă faptul că este inobservabil, nu poate acționa decît dacă Sacrul e deja prezent în conștiința socială; cu alte cuvinte, explicația se poticnește de aceeași *petitio principii* de care Malinovski l-a acuzat cîndva pe Freud: tranziția de la o societate pre-umană la una umană depinde, potrivit ei, de condiții care pot apărea numai într-o societate umană deja existentă. A spune, dimpotrivă, că tărîmul Sacrului, oricît ar fi de prezent în organizarea altor necesități, nu depinde funcțional de ele, nu e nici ea o ipoteză verificabilă și, cu toate că evită circularitatea menționată adineauri, și ea rămîne pe terenul mlăștinos al metafizicii.

Altă interpretare globală în perspectiva *Lebensphilosophie*-ei sau a unei teorii radical naturaliste despre comportament sugerează că slăbirea mecanismului inhibitor înăscut al speciei umane a determinat Natura să producă un înlocuitor sub forma eticii întemeiate pe sancțiuni religioase; acestea din urmă au apărut în scopul de-a garanta eficacitatea noului cod artificial de comportament care înlocuise instinctele debilitate, în scopul de a diminua omorul intraspecific și de-a asigura disponibilitatea de asumare a riscurilor în apărarea tribului sau familiei proprii.

Această linie de cercetare pare nepromițătoare și incertă. Dacă ar fi adevărat că religiile sînt instincte-surogat fabricate în ingenioasa fabrică de articole de supraviețuire organizată de către Natură, aceasta s-ar aplica prin excelență marilor religii universale care, prin însuși succesul lor, s-au dovedit foarte eficiente în executarea operației. Și astfel, ar trebui să presupunem că teze cruciale precum exigența creștină de a-ți iubi pro-

prii dușmani și totalul dispreț al budismului pentru o viață care nu poate fi nimic altceva decât mizerie au fost inventate, într-un mod de neconceput, de către evoluție, ca să-i ajute pe oameni în lupta lor pentru supraviețuire. Mai mult, dacă putem crede așa ceva, atunci ar trebui să admitem că înseși preceptele acestea își aveau echivalentele în strămoșul nostru preuman sau semiuman, de vreme ce sensul lor real stă în consolidarea artificială de către ele a anumitor capacități ereditare care îmbătrâniseră ca rezultat al progresului (sau degenerării, după preferință) speciei noastre. Pare a fi ■ supoziție uluitor de incredibilă. Dacă, pe de altă parte, am admite un soi de distincție bergsoniană între religii „statice“ și „dinamice“, numai cele dintâi fiind explicabile în termenii evoluției naturale, atunci cele din urmă, adică marile religii care-și împart între ele majoritatea rasei umane, ar fi adversare ale „instinctului“ sau cel puțin ne-ar împiedica să definim cultura în categorii funcționale.

Și într-adevăr, chiar presupunând, în chip neplauzibil, că antagonismul dintre Sacru și Profan e caracteristic anumitor civilizații, inclusiv civilizației noastre, și nu a existat deloc nici în religiile arhaice, nici în cele orientale, persistența și marea lui varietate de manifestări ne obligă în mod firesc să ne întrebăm: avem oare de-a face cu o coliziune accidentală sau mai curînd cu un conflict fundamental ce ar fi putut rămîne ici și colo în stare latentă, dar a trebuit să reapară ca rezultat al dezvoltării bruște a capacității omenești de-a stăpîni lumea?

Elementele factice necesare spre a răspunde unei atare întrebări ar îmbrățișa istoria completă a tuturor religiilor, în timp ce componentele speculative inevitabile trebuie derivate cu necesitate din ontologia culturii. Există, așadar, un sens în care întrebarea nu poate

primi nici un răspuns; ea împarte această poziție cu toate problemele generale ce țin de filozofia istoriei. Lor nu li se pot da răspunsuri adevărate și cu toate acestea e obligatoriu să li se dea un răspuns.

Sîntem familiarizați, desigur, cu conflictul acesta sub o formă specifică religiilor biblice și creștinismului îndeosebi și, vreme de veacuri, el a fost dezbătut mai ales în termeni creștini. E posibil ca înțelepciunea budistă sau cel puțin acele variante ale ei care s-au aflat în cea mai strînsă apropiere de mesajul original, să nu fi dezvoltat, pentru că de fapt nici nu aveau nevoie de ea, distincția dintre Sacru și Profan așa cum ne e cunoscută nouă, pe lîngă distincția dintre scopurile adevărate și cele false. E cu putință ca distincția să nu fi generat conflicte acute în numeroase religii arhaice în care majoritatea activităților profane aveau o semnificație sacrală și un loc bine definit în cadrul unei ordini sacre, în timp ce ritmul foarte lent al schimbărilor sociale a permis pesemne absorbirea fără mari dificultăți a noilor fenomene în această ordine. În civilizația care s-a dezvoltat din rădăcinile grecești și semitice în ultimele trei milenii, conflictul nu putea să nu apară, și aceasta nu ca urmare a rivalității dintre autoritatea preoților și cea a potentatilor laici — o atare rivalitate fiind mai mult simptom decît cauză —, ci din pricina modificărilor inevitabile în dispozițiile intelectuale și morale. Putem crede că expansiunea comerțului și rolul său tot mai mare în viața oamenilor a determinat schimbări inte-

---

**Toate puterile și demnitățile lumii acesteia sînt nu numai străine lui Dumnezeu, dar îi sînt și ostile.**

Tertullian

---

lectuale care au erodat în mod fatal moștenirea mitologică, nu numai dînd naștere celui scepticism care însoțește în mod firesc contactul cu civilizații îndepărtate, cu obiceiuri și zei străini, ci și alimentînd în aceeași măsură raționalismul. Folosesc acest cuvînt într-o accepțiune care-i păstrează forța etimologică (socotit, calcul), însemnînd obișnuința de a gîndi în termeni probabilistici, de a măsura valoarea cunoașterii în funcție de utilitatea ei verificabilă, de a lepăda credințele ce nu mai au nici un potențial ca să intensifice pulsiunea omenească de dominare a pămîntului. Motivul pentru care e de neconceput că civilizația noastră s-ar fi putut dezvolta fără utilizarea la scară universală a banului e nu numai rolul evident esențial jucat de bani în stimularea progresului tehnic, dar și faptul că ei au eliberat o forță intelectuală irezistibilă, obligînd mințile oamenilor să gîndească în funcție de eficiență. În măsura în care credințele și obiceiurile religioase pot fi utile și în alte domenii, dovedindu-se astfel pragmatic „bune“, raționalismul nu este intrinsec antireligios. E însă dușmanul religiei în măsura în care aceasta din urmă încearcă să fie ceea ce este el și să-și revendice propriile lui prerogative, independent de avantajele ei practice. Nu e posibil să se elimine din cultul religios o tendință naturală de a deprecia valorile vieții laice și de a le face relative și subalterne, dacă nu de-a dreptul ostile chemării originare a omului. Un cult religios redus la utilitatea lui laică și care-și uită funcția originară poate supraviețui un timp, fără îndoială, dar, mai devreme sau mai tîrziu, vacuitatea lui va trebui să iasă în evidență, inadecvarea formei lui la conținut va deveni vizibilă, viața lui ambiguă susținută prin credit de la o bancă inexistentă va ajunge la capăt și legăturile uitate cu Sacrul vor fi reînnodate altundeva, de către alte forme de religiozitate.

Întreaga istorie intelectuală a creștinismului este o căutare necurmată a unei formule clare care să poată fie asigurată coexistența armonioasă a Profanului cu Sacrul, fie să împiedice degradarea acestuia din urmă de către primul; și ea abundă în încercări de a restaura chemarea pură a creștinismului, smulgînd-o contrafacerii sau, pur și simplu, dominării ei de către scopurile laice. Tendințele majore ale istoriei creștinismului, ireconciliabile ostile una alteia, pot fi privite ca eforturi variate de a înfrunta acest antagonism permanent. Din punct de vedere intelectual, dar nicidecum practic, conflictul ar putea fi aplanat de către o doctrină teocratică ce ar subordona total viața laică, în toate detaliile ei, prescripțiilor religioase. Altă soluție constă în separarea ascetică a Sacrului de lume, în ideea că viața profană și istoria profană nu pot facilita, necum împlini scopurile istoriei sfinte: aceasta se poate realiza în categorii maniheiste extreme sau pe o cale mai puțin riscantă din punct de vedere teologic, așa cum au încercat unii mistici din secolul al XVI-lea, janseniștii consecvenți sau Kierkegaard. Filozofia hilemorfistă, cea mai tradițional catolică, ce concede împărăției pămîntului o relativă autonomie sub supravegherea Sacrului, este încă o soluție posibilă: ea vizează o armonie bine integrată — nu o separare sau un armistițiu — între Cer și Pămînt. La fel procedează, desigur, și idealul contrar al cetății laice care absoarbe valorile religioase în cadrul scopurilor sale (ca la tînărul Hegel), le face „imanente“ și apoi le privează de semnificația propriu-zis religioasă.

Fiecare dintre aceste strădanii e plauzibil explicabilă în termeni istorici și fiecare ar putea fi satisfăcătoare din punct de vedere intelectual, în sensul de a sugera reguli care, dacă ar fi urmate în chip consecvent în societate, ar avea ca rezultat fie reconcilierea celor două puteri

aflate în lupta pentru ascendență, fie aplanarea conflictului. Toate sînt însă utopice (în sensul obișnuit și în cel original) din cauză că nici unul dintre modelele oferite de ele nu poate fi pus în aplicare. Chiar și soluția teocratică nu ar putea produce decît un simulacru de ordine: ea nu elimină conflictul, ci doar instituie o constrîngere totalitară pentru a-l împiedica să se exprime. Iar acele soluții care ar putea fi puse în aplicare sînt șubrede, nesigure și de scurtă durată, asemenea tuturor dispozitivelor născocite de oameni pentru a face față dificultăților perene. Conflictul dintre Cer și Pămînt e real, ceea ce presupune că fiecare în parte este real, cel puțin ca entitate culturală, și nici unul nu e o fantomă zămislită în imaginația celuilalt. Această observație nu e deloc insignifiantă sau necontroversată, dacă ținem seama că realitatea Cerului, adică independența sau autoîntrădăcinarea ei culturală, este cel mai adesea negată în teoriile antropologice generale.

Nu există existență pentru Neființă și nici nonexistență pentru Ființă; hotarul lor este văzut de cel care cunoaște adevărul. Să știi că ceea ce le-a desfășurat pe toate este nepieritor; nimeni nu poate aduce pieirea celui neclintit. Despre trupurile celui întrupat care este veșnic, nepieritor, de necunoscut, se spune că au un sfîrșit; de aceea luptă, o Bhārata! ... Pe acesta nu-l taie armele, nu-l arde focul, nu-l udă apa și nu-l usucă vîntul. El nu poate fi tăiat, ars, udat și uscat; el este etern, omniprezent, stabil, imutabil, continuu.

*Din Bhagavadgita, II, trad. Sergiu Al-George*

Pentru un ochi pămîntean, spiritul religios e asemenea lui Ixion care se împreunează cu norii și zămislește monștri. Un trăitor al ordinii eterne aflate sub cîrmuirea divină ar putea spune în mare măsură același lucru despre cei surzi la glasul lui Dumnezeu: ei sînt legați numai de cele trecătoare și osîndite să dispară în clipă; ca atare, ei sînt vînători de iluzii, căutători de neant și, din acest motiv, singura comunitate umană pe care sînt capabili să o producă e sortită să se întemeieze pe lăcomia de bunuri închipuite și pe frica de distrugere mutuală. Ceea ce pentru noi este real sau ireal ține de un angajament nu atît practic, cît filozofic; realul este ceea ce oamenii își doresc fierbinte, cu adevărat.

## Indice

### A

Abélard, 133  
Ajdukiewicz, K., 100  
Alcaraz, Pedro Ruiz de, 109  
Animale, 56–60  
Anton din Padova, Sf., 60  
Argumente cosmologice  
    pentru existența lui  
    Dumnezeu, 64–73, 78–79  
Argumentul ontologic,  
    97–101  
Aristotel, 72  
Augustin, Sf., 17, 44, 79,  
    110, 129, 166, 214

### B

Bacon Francis, 141  
Bayle, Pierre, 140, 206  
Benedict al XII-lea, 121  
Bernard, Sf., 123  
Bérulle, Pierre de, 123  
Bossuet, Jacques-Bénigne, 166  
Böhme, Jacob, 158  
Braithwaite, R. B., 185  
Bruno, Giordano, 118  
Buddha, 37, 41, 122, 237

### C

Calvin, Jean, 181  
Campanella, Tommaso, 118  
Camus, Albert, 228, 229  
Canfeld, B. de, 106  
Cassirer, Ernst, 179  
Céline, L.-F., 229  
Celsus, 55  
Clement, Sf., 80  
Comte, Auguste, 203  
Contingent și necesar, 71–73  
Costa, Uriel da, 170  
Cudworth, R., 184  
Cusanus, vezi Nicolaus  
    Cusanus

### D

Daniélou, Jean, 166  
Darwin, Charles, 67  
Democrit, 72  
Denck, Hans, 31  
Descartes, René, 22, 23, 56,  
    74–76, 78, 86, 90, 92, 141  
Diogene din Sinope, 164  
Diogenes Laertios, 164



Dionisie Areopagitul,  
Pseudo-, 123, 149  
Dostoievski, F., 86, 145, 229  
Dumnezeu și răul, 18–21,  
30–37, 44, 119–120,  
213–214  
Adevărul și Dumnezeu,  
86–94  
Libertatea și necesitatea lui  
Dumnezeu, 23–32  
Omnipotența lui Dumnezeu,  
20–23, 30–32  
Personalitatea lui Dumnezeu,  
26–29, 130–132,  
157–162  
Durkheim, Emile, 12, 151

**E**

Ecaterina din Alexandria,  
Sf., 62  
Ecaterina (Caterina) din  
Siena, Sf., 123  
Eckhart, Magistrul, 28, 73,  
90, 94, 109, 115, 125,  
126, 134, 148, 150, 151,  
168, 226  
Eliade, Mircea, 5, 8, 180  
Erasmus din Rotterdam, 138,  
183  
Eriugena, *vezi* Ioan(nes)  
Scottus Eriugena  
Esență și existență, 97–102  
Euclid, 61  
Evans-Pritchard, E. E., 178

**F**

Fénelon, François, 124  
Feuerbach, Ludwig, 171, 218

Finit și infinit, 73–75  
France, Anatole, 36  
Francisc din Assisi, Sf., 60  
Franck, Sebastian, 160  
Frazer, J. G., 12  
Freud, Sigmund, 208, 212,  
241

**G**

Galilei, Galileo, 141  
Garasse, Pierre, 70  
Gassendi, Pierre, 139  
Geach, Peter, 58  
George, Stefan, 198

**H**

Hartshorne, C., 98  
Hegel, G. W. F., 9, 75, 86,  
120, 158, 232, 237, 245,  
Heidegger, Martin, 76, 86,  
169  
Heraclit, 130  
Hick, John, 174  
Hobbes, Thomas, 74, 118,  
139, 185, 211  
Hume, David, 71, 73, 75,  
140, 174, 228  
Husserl, Edmund, 69, 89,  
90–3

**I**

Imortalitate și moarte, cap. 4  
*passim*  
Ioan al Crucii, Sf., 123  
Ioan(nes) Scottus Eriugena,  
35, 120, 121, 158

Irineu, Sf., 97, 117  
Iustin Martirul, Sf., 62

**J**

Jacobi, F., 26  
Jaspers, Karl, 10, 95, 149,  
161, 166, 220, 234  
Jung, Carl, 195  
Jurieu, Pierre, 125

**K**

Kafka, Franz, 228  
Kant, Immanuel, 53, 64, 69,  
90, 99, 142, 189, 205  
Kierkegaard, Søren, 55,  
145–147, 187, 190, 229,  
234, 245

**L**

Labrousse, E., 140  
La Mothe Le Vayer, 139  
Lao zi, 101, 190  
Law, William, 235  
Leibniz, G. E., 17–19,  
23–24, 29, 32, 38, 76, 102  
Le Roy, Edouard, 100, 142  
Lévy-Bruhl, L., 152, 178  
Lévi-Strauss, Claude, 13  
Lewis, C. S., 57–59  
Limbajul în religie, 173–180,  
cap. 5 *passim*  
Lipsius, Justus, 140,  
Locke, John, 141  
Loisy, Alfred, 142  
Lucretius, 218, 220, 230  
Luther, Martin, 21, 125, 181,  
210

**M**

Malebranche, Nicolas, 29  
Malinowski, Bronislaw, 12,  
241  
Maniheistii, 112  
Manser, G., 63  
Marcus Aurelius, 220  
Maritain, Jacques, 166  
Mersenne, Părintele, 140  
Michelangelo, 169  
Modernismul în Biserica  
Catolică, 142–144  
Molinos, Miguel de, 115  
Monod, Jacques, 65, 66, 72  
Morală și religie, 201–210  
Müller, Max, 179  
Misticismul, caracteristici  
generale, 104–107  
atitudini ale Bisericilor  
față de m., 121–125  
m. și timpul., 121–123  
m. și logica, 148–153  
unirea mistică, 109–111

**N**

Nemurire, *vezi* Imortalitate  
Nicolaus Cusanus, 149, 150  
Niebuhr, R., 125  
Nietzsche, Fr., 40, 145, 167,  
209, 214–216, 218, 228,  
229

**O**

Origen, 25, 120, 157  
Otto, Rudolf, 8, 151

*P*

Panteismul, 115–120  
 Păcatul originar și mântuirea,  
 45–55  
 Parmenide, 130  
 Pascal, Blaise, 22, 23, 51,  
 54, 62, 67, 141, 189, 216,  
 220–223, 229, 232  
 Papini, Giovanni, 121, 169  
 Pavel, Sf., 61, 112, 123, 133,  
 147  
 Plantinga, 32  
 Platon, 15, 25, 26, 61, 164  
 Plotin, 34, 130, 132, 150,  
 156  
 Pomponazzi, Pietro, 140  
 Pope, Alexander, 38  
 Popper, Karl, 45  
 Proclus, 156

*R*

Rățiunea și revelația,  
 raționalismul religios,  
 133–148  
 Rieff, Philip, 212  
 Ritualurile, semnificația lor,  
 176–183

*S*

Safran, A., 196  
 Sartre, Jean-Paul, 7, 205,  
 228, 229  
 Saint-Cyran, Jean de,  
 abatele, 70  
 Scepticism și misticism,  
 154–157

Scepticism și religie, 76–84  
 Schelling, F. W. J., 9  
 Schlechta, K., 228  
 Schleiermacher, F., 9  
 Schlick, M., 100  
 Schopenhauer, Arthur, 151, 220,  
 229  
 Semnificația normativă a  
 simbolurilor religioase,  
 184–190  
 Silesius, Angelus, 110, 119, 123,  
 129, 151, 158  
 Skinner, B. F., 192  
 Spinoza, Benedict, 26, 27, 75,  
 76, 81, 161, 206

*Ș*

Șestov, Lev, 145, 146

*T*

Tabuul, 208–214  
 Teilhard de Chardin, Pierre, 35,  
 120, 121, 166  
 Tertullian, 133, 243  
 Teodiceea, vezi Dumnezeu și  
 răul  
 Teresa de Ávila (Tereza din  
 Ávila), Sf., 123  
 Toma din Aquino, Sf., 19, 24,  
 29, 48, 63, 71–75, 78, 87, 99  
 Toma din Kempis, 111  
 Tillich, Paul, 197

*U*

Unamuno, Miguel de, 145,  
 146, 169

*V*

Vanini, Lucilio, 206, 207  
 Velthuysen, 26  
 Verificabilitatea credințelor  
 religioase, 173–175  
 Vinovăția (vina), 208–212  
 Voltaire, 38, 39  
 Voragine, Iacob din, 80

*W*

Weigel, Valentin, 112  
 Whichcote, Benjamin, 170,  
 199  
 Wittgenstein, Ludwig, 63,  
 156, 176

*Z*

Zwingli, Ulrich, 159, 182

## Cuprins

Mulțumire	5
Despre ce este vorba	7
1. Dumnezeuul eșecurilor: teodiceea	17
2. Dumnezeuul raționaliștilor	61
3. Dumnezeuul misticilor. Erosul în religie	104
4. Sacrul și moartea	163
5. A vorbi despre inefabil: limba și sacrul. Nevoia de tabuuri	173
Concluzie: ce e înțîi?	224
Indice	249

Apărut 1993

Culegere și paginare HUMANITAS



Imprimat la ROMCART S.A.  
București — România

25000